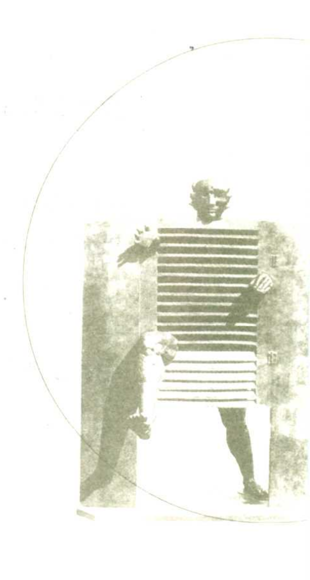




张隆溪 著

走出文化的封闭圈



张隆溪 著

走出文化的封闭圈





图书在版编目(CIP)数据

走出文化的封闭圈/张隆溪著.—北京:生活·读书·新知三联书店,2004.10
ISBN 7-108-02150-1

Ⅰ.走… Ⅱ.张… Ⅲ.文化学-研究 Ⅳ.G0

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第079405号

责任编辑 孙晓林
封扉设计 罗 洪
出版发行 生活·讀書·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号)
邮　　编 100010
经　　销 新华书店
排　　版 北京京鲁创业图文设计有限公司
印　　刷 北京市松源印刷有限公司
版　　次 2004年10月北京第1版
2004年10月北京第1次印刷
开　　本 880毫米×1230毫米 1/32 印张9.5
字　　数 210千字
印　　数 0,001-5,000册
定　　价 19.80元

张隆溪，四川成都人。1978年考入北京大学西语系，为“文革”后第一批研究生。1981年获文学硕士学位并留校任教。1983年赴美留学，1989年获哈佛大学比较文学博士学位。同年受聘于加州大学河滨校区，任比较文学教授。1998年起，任香港城市大学比较文学与翻译讲座教授兼跨文化研究中心主任。研究范围包括英国文学、中国古典文学、中西比较文学、文学理论及跨文化研究。

主要著作有：《二十世纪西方文论述评》(三联书店，1986)；*The Tao and the Logos: Literary Hermeneutics, East and West*(Durham: Duke University Press，1992)，韩文译本1997，中文译本1998，*Mighty Opposites: From Dichotomies to Differences in the Comparative Study of China*(Stanford: Stanford University Press，1998)；*Allegoresis: Reading Canonical Literature, East and West* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005)

走出文化的封闭圈
张隆溪 著

我们能够超越民族主义吗?
王涛 著

全球语境中的儒家论说
——杜维明新儒学思想研究
胡治洪 著

现代新儒家文化观研究
柴文华 著

明清小说补论
刘敬圻 著

宋金戏剧史稿
薛瑞兆 著

唐代文学散论
张安祖 著

家庭史研究的新视野
张国刚 主编

生活·读书·新知三联书店刊行

新版序

现在呈献给读者这本书，最初由香港商务印书馆用繁体字排印，2000 年夏天在香港出版。书中收集了我过去用中文发表的一些文章，而把这些文章结集出版，则有赖于我的老朋友，香港商务总编辑陈万雄博士善意的催促。这本港版的书没有在国内发行，我一直觉得有点遗憾，因为我认为本书内容，内地的读者也许会感兴趣，而恰好在内地却见不到。现在三联书店用简体字重排此书，终于了却我的心愿，可以把这些文字奉献给国内的读者。这个简体字版在原来的篇幅之外，又增加了两篇新近完成的文章，分别讨论杨绛先生的《我们仨》和钱锺书先生的英文著作，现在作为最后两章收进此书。此外，我利用这次重排的机会整理原书，在个别地方作了一些小的修改，所以这本书和港版原书有些区别，算得是新版。

有关本书各章的内容和全书的大概轮廓，我在导言里已经说明了，这里就没有必要再多说什么。80 年代初我曾在《读书》上发表一系列评介 20 世纪西方文论的文章，1986 年由三联书店结集出版，书名为《二十世纪西方文论述评》，收在“读书

文丛”里。这些年来有不少朋友，包括许多初次见面的朋友，都对我提起过那本小书，说当时曾有一定影响。不过许多朋友称赞我那本旧作，也是以直接或间接的方式，对后来较少见到我写的文章表示惋惜。我近十多年来虽然也陆续写过一些文章发表，但因为生活在国外，用英文写得比用中文多，目前这本拙作算是八六年那本小书之后另一次结集出书。我希望今后能作更大努力，对国内的读者有更多一点奉献。

这次整理书稿，得到香港城市大学张万民、陈学然和蔡维玉三位同学很多帮助，也在此一并表示由衷感谢。

2003 年 9 月 20 日

序于香港九龙瑰丽新村

导　言

这本书收集的文章，大多数都曾在一些刊物上发表过。但我在结集时对每篇都略作修改，使本来独自成篇的东西放在一起，互相能有一点连贯和照应。书的内容涉及许多方面，有些是讨论传统、现代与后现代问题，还有的是缅怀曾给我极大影响的两位学界前辈，即朱光潜先生和钱锺书先生，而能够把各篇文章连贯起来的主题，则是希望打破狭隘界定的各种分野，以尽可能开阔的眼光来看待我们周围的生活和世界。钱锺书先生曾在一篇文章里说，“由于人类生命和智力的严峻局限，我们为方便起见，只能把研究领域圈得愈来愈窄，把专门学科分得愈来愈细，此外没有办法。所以，成为某一门学问的专家，虽在主观上是得意的事，而在客观上是不得已的事”。[1] 我所敬重的学界前辈，就都具有开阔的眼光和胸怀，绝不以做某一学问的专家为满足，而总是超越学科、语言、文化和传统的局限，由精深而至于博大，由

〔1〕 钱锺书，“诗可以怨”，《七缀集》（上海：上海古籍出版社，1985），113 页。

专门家而至于中国文化传统中所谓通人。我借用本书一章的篇目，以《走出文化的封闭圈》为全书标题，正是希望能突出这种不受任何范围局限或束缚的精神，使自己的视野能够尽量开阔，由一己的局限而向往于学术之无穷。我在朱光潜和钱锺书两位先生那里见到的，正是这种超越文化封闭圈的精神，也正是这种精神使我在思考传统与现代以及后现代问题时，力求有自己的见解和立场，不赶时髦，不随声附和，更不把东西方文化作简单的对立。

文化相对主义与西方的东亚研究

当代学术的发展，一方面的确把专门学科愈分愈细，另一方面又逐渐有分而复合的趋势，即跨学科或科际整合研究的出现。然而人文学科虽也提倡跨学科研究，但在涉及东西方文学或文化时，很多人好像以为语言和文化的鸿沟无法跨越，所以他们不大愿意承认在文化差异之外或之上，有什么共同或带普遍性的东西存在。一些西方学者对东方和东方文化，总是带着欣赏异国情调、品尝异国风味的心理，视东西文化为南辕北辙，互不相交，甚至使文化差异成为非此即彼的对立。这种猎奇心理往往造成东西文化之间相互了解的障碍。在科学技术方面，由于有比较实际甚至客观的标准，有多数研究者达到的共识，这种文化相对论不可能发生太大影响。例如在数学、物理或生物学等领域，就很少人会主张因研究者或研究对象文化背景的不同，在研究方法或结论上会相应产生根本的差异，也没有人会提出西方的物理学和中国的物理学在本质上有什么区别。即使有人提出这样的理论，

大概也很难在自然科学领域得到行家认可。然而人文学科的情形却两样，说物理之同天下皆然，大概不会有很多人提出异议，但说到心理人情普天皆同，就有不少人会反对。人文研究的性质决定了在各种论述之间，不会有如自然科学那样较严格的验证方法和较明确固定的结论，有关文化背景本身的论述具有重要意义，于是文化相对论在各个研究领域都产生极大影响，强调文化差异也就有可能走到极端，乃至否认任何普遍价值观念的存在。

在西方汉学和整个亚洲研究中，文化相对主义可以说在当前占有主导地位。美国亚洲研究学会出版的会刊《亚洲研究学报》，就曾在90年代初刊登文章，专门讨论普遍主义和相对主义问题。当时的《学报》主编巴克（David D. Buck）在引言中说得很明确，文化相对主义是美国大多数亚洲研究者所抱的信念，他们怀疑在不同语言文化之间"存在任何概念上的工具，可以用不同人都能接受的方式理解和解释人之行为和意义"。[2] 由此可见，认为人们都生活在语言的牢房里，不可能超越各自语言文化的局限，这类观念在当代西方有极大影响。在这种文化相对主义影响之下，文化论述往往表现为一种颇具讽刺意味的悖论，因为这种论述一方面坚持认为，不同文化的人不可能具有任何普遍性，而另一方面，否认普遍性又恰好成为当前最具普遍性的看法。这样一来，汉学家们往往强调中国文化的独特性和与西方文化之差异，使汉学成为西方学界一个很特别的角落，非专门研究者不能入，也不

〔2〕 David D.Buck, "Editor's Introduction to Forum on Universalism and Relativism in Asian Studies", *The Journal of Asian Studies* 50（Feb.1991）: 31.

想人，于是这个领域与其他方面的文化研究隔得很远，也没有什么关联。汉学研究变成汉学家们自己关起门来说话的一个小圈子。我所谓“文化的封闭圈”，首先就是指这样一种情形。

五四前后东西文化论战

然而过度强调东西方文化差异，把不同文化对立和封闭起来，又绝不仅止于一些西方学者和汉学家在研究中的倾向。近年以来，许多中国学者谈到东西方文化，也往往强调二者的根本差异，而且用对立观念来概括两方面的本质特征。这也难怪，因为任何事物总是要与其他事物区别开来，才得以彰显自身的特性。不少人为了突出自己文化传统的特点，便往往把这些特点夸大，似乎凡我之所有，则必为彼之所无。就连一些值得我们敬重的学者，也往往在这方面言过其实，做些大而无当的结论，好像一句话就可以概括整个中国文化的本质，再一句话就足以归纳西方文化的特点。在20世纪初关于东西文化异同与优劣的辩论中，尽管各方意见和结论往往不同，但在把东西方文化对立起来这一倾向上，却有很多共同点。例如陈独秀曾提出“西洋民族以战争为本位，东洋民族以安息为本位”，由此引出一系列东西方民族文化的对立差异。〔3〕与陈独秀论战的杜亚泉也认为，东西方文明“乃性质之异，而非程度之差”，西方为“动的文明”，所以西方社会以“战争为常态，和平其变

〔3〕 陈独秀，“东西民族根本思想之差异”，陈崧编《五四前后东西文化问题论战文选》(北京：中国社会科学出版社，1985)，12页。

态”，东方则为“静的文明”，所以中国社会乃是“和平其常态，战争其变态”。〔4〕与杜亚泉观点相左的李大钊也说：“东西文明有根本不同之点，即东洋文明主静，西洋文明主动。”不仅如此，李大钊还进一步把东西差异系于南北分野，认为“南道文明者东洋文明也，北道文明者西洋文明也”，这一点颇值得我们注意。他排列出东西即南北文明的对立特征，认为“一为自然的，一为人为的；一为安息的，一为战争的；一为消极的，一为积极的；一为依赖的，一为独立的；一为苟安的，一为突进的；一为因袭的，一为创造的；一为保守的，一为进步的；一为直觉的，一为理智的；一为空想的，一为体验的；一为艺术的，一为科学的；一为精神的，一为物质的；一为灵的，一为肉的；一为向天的，一为立地的；一为自然支配人间的，一为人间征服自然的”。〔5〕这类概括当然不是全无道理，但把东西南北文明特性作如此整齐的排列对比，实在让人难以相信它有多么真实可靠。

其实中国古代早已有南宗北派之分，不仅佛教禅宗如此，论人、论画也如此。正如钱锺书先生所说：“把‘南’、‘北’两个地域和两种思想方法或学风联系，早已见于六朝，唐代禅宗区别南、北，恰恰符合或沿承了六朝古说。事实上，《礼记·中庸》说‘南方之强’省事宁人，‘不报无道’，不同于‘北方之强’好勇斗狠，‘死而不厌’，也就是把退敛和肆纵分别为‘南’和‘北’的特征。”〔6〕中国古代以为南方人省事宁人，北方人

---

〔4〕伧父（杜亚泉），“静的文明与动的文明”，同上书，17、20页。

〔5〕李大钊，“东西文明根本之异点”，同上书，57页。

〔6〕钱锺书，“中国诗与中国画”，《七缀集》，9页。

好勇斗狠，不正好吻合陈独秀等人所谓“西洋民族以战争为本位，东洋民族以安息为本位”的话么？由此我们不禁怀疑，所谓东方为“静的文明”，西方为“动的文明”云云，是否不过把古代用于中国南北地域的区分，挪用到现代来区分东西方文化？我们还可以进一步问，这种按南北东西地理之别来截然划分文化性格，究竟有多少事实依据？把古之南北牵合于今之东西，究竟合不合情理？最后我们还要问，画地为牢，把自己封闭在“南道文明”或“静的文明”之中，对我们自己、对中国文化又有什么好处？

在五四前后有关东西文化的辩论中，并不是没有人认识到这种文化对立论的局限。常乃悳曾就历史的角度阐明，文化从来是多元的，“没有一个时代是二元对峙的文明”，更“没有一个静的文明和动的文明对抗的时期”。[7]西方文明经过了由中古到近代的发展，由第二期进入第三期，将来的文明不一定就是西方现代文明的模式，但“文明的趋势只有从第二期到第三期进行，没有从第三期倒退着往第二期走的道理。我们不满意第三期的文明，应当往前找出一个第四期，不能带着第三期向相反对方面走”。[8]不过这类尊重现代文明、相信理性和进步观念的看法，终究不如带着民族主义情绪的东方文化优越论对国人更有吸引力，影响更大。此时讲东方文化优越者，已不同于清末民初遗老之抱残守阙，而往往能在不同程度上了解西方社会的弊病，所以论述起来更显得理直气壮，振振有词。他们

〔7〕 常乃悳，“东方文明与西方文明”，陈崧编《五四前后东西文化问题论战文选》，271、272页。

〔8〕 同上书，274页。

所讲已经不是“保存国粹”，而是要把传统中国文化作为济世良方提供给全世界，以补救西方文明的阙失。这类理论自然要强调东西方文化的差异，才能以东方文化所独具之价值去填补西方的缺陷，所以文化对立论是其显著的特点。

“东方文化优越论”的陷阱

在这方面最负盛名者，无疑要数梁漱溟1921年发表的《东西文化及其哲学》一书。梁著开门见山，认为当时众人奢谈东西文化，但“实在不晓得东西文化是何物，仅仅顺口去说罢了”。言下之意似乎只有梁漱溟独能在众人之上，深切了解东西文化及其哲学之精义，而且能为国人指点一条不同的路径。他认为那时由于杜威、罗素、梁启超等人的影响，“大家都传染了一个意思，觉得东西文化一定会要调和的，而所期望的未来文化就是东西文化调和的产物”。在梁漱溟看来，这种调和的主张“只能算是迷离含混的希望，而非明白确切的论断”。〔9〕他反对调和，认为文化只能走一条路径。他把世界文化大致分为西方、中国和印度三种不同路向，认为到20世纪初，西方文化已经衰微，西方的路已走不通了，现在就连西洋人也在改变人生态度，而他们“要求趋向之所指就是中国的路，孔家的路”。于是他宣告说：“世界未来文化就是中国文化的复兴。”〔10〕此论一出，自然引起轰动，虽然在以后数十年间，中国和西方都发生

---

〔9〕梁漱溟，《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》第一卷（济南：山东人民出版社，1989），331、342页。

〔10〕同上书，504、525页。

了翻天覆地的大变化，到现在似乎还看不出西方人立即要走“中国的路，孔家的路”，但那以中国文化为世界未来文化的预言，却的确能增强民族自豪感，对国人有极大的振奋作用。梁漱溟在20世纪20年代作出这番预言，到90年代更引起不少中国学者颇为热烈的响应。他们认为20世纪走到尽头，西方文明的弊端已经暴露无遗，诸如环境污染、生态平衡破坏、物种灭绝、人口爆炸、新疾病丛生等等，都是西方文化主动不主静、重分析不重综合、以人为征服自然造成的恶果。在这种情形下，人类前途岌岌可危，只有中国传统即东方文化历来提倡的“天人合一”，庶几可以对症下药，拯救濒于灭绝的自然和人类。[11]

这种理论不仅可以满足中国人的爱国心和民族自豪感，而且也与当前西方文化理论的主流不谋而合。西方后现代主义文化理论有极强的自我批判精神，从哲学、历史和社会各方面深刻反省近代西方传统的基本观念。从德里达（Jacques Derrida）的解构论到赛义德（Edward Said）对“东方主义”的批判，从少数族裔的身份认同到女权主义对所谓“阳具中心主义”（phallocentrism）的颠覆，从质疑西方经典到男性和女性同性恋研究，从西方马克思主义到后殖民主义理论，我们的确可以看出当代西方文化理论的主流是激进而非保守，是以边缘为中心的。反对西方文化霸权和反对欧洲中心论，正是西方文化本身产生出来的文化批判理论，同时也揭示出西方文化深刻的内在危机。在西方社会环境中，这类理论无疑有激进的意义，不

〔11〕 参见季羡林、张光璘编选的上下两册《东西文化议论集》（北京：经济日报出版社，1997）。

过对中国知识分子而言，在中国具体的社会环境里，西方后现代主义和后殖民主义理论的意义又如何呢？西方理论家们在对西方传统作自我批判的同时，往往把中国或东方浪漫化、理想化，强调东西文化的差异和对立，把中国视为西方的反面。在这种情形下，中国知识分子是否应该首先清点一下自己的家当，看看自己家里还缺些什么，以自己的需要来决定取舍，以理性的态度对待东西方文化？还是该趁此机会强调自己传统的独特无比，以东方的他者自居，甚至打扮成一副东方玄秘智者的模样，甘为西方文化的自我批判充当理想的对立面呢？

在我自己，那答案是不言而喻的。我不能赞同文化相对主义，反对东西文化的对立，可以说有两方面的原因，一方面和自己生存的环境和经历有关，另一方面则和自己的思想认识有关。我中学毕业，刚好遇上文化大革命，那十年的封闭和压抑使我反感一切画地为牢、夜郎自大、唯我独左的姿态。当时中国的经济和社会已经濒于崩溃，却终日宣称“形势大好，愈来愈好”，并自诩为世界革命中心，要去“解放世界三分之二受苦受难的人民”。生活现实和政治宣传之间明显的差距使很多人在当时已经满怀疑虑，文革后的改革开放，更使我们明白原来世界是如此之大，而我们被禁锢在高压封闭圈里，对世事了解得又是如此之少。文革中抄家、焚书、“破四旧”，把人类过去的一切文化斥为封资修毒草而铲除，其结果只是使我们自己变得可怕地贫乏。这种经历使我对狭隘民族主义和否定任何文化的虚无主义，产生了永久的免疫力。就是在文革极左的年代里，对那种近乎疯狂的民族自我中心论和文化虚无主义，我也曾由怀疑而生反感，对中外文学和文化从没有失去兴趣。经过了文革，我更不可能把自己局限在任何文化的封闭圈里，不可能把

东西文化机械对立起来，为了弘扬自己的文化就贬低甚至否定其他文化。1978年我从四川来到北京，我们当时是北大文革后招收的第一批研究生。在吸取知识方面，我们好像在久渴之后可以开怀畅饮，所以无论对哪方面知识，只要与文学和文化有关，就都有无穷的兴趣。我在北大不仅跟杨周翰先生学习17世纪英国文学和莎士比亚，而且常常向朱光潜先生请教美学和文艺理论问题，谈论中国传统诗歌与西方文艺之间的契阔同异。我自己在西语系，但和中文系几位研究生也成为朋友，常常和他们来往。正是在这时候，我有幸认识了钱锺书先生。钱先生著作广采古今东西各种典籍，旁征博引，左右逢源，他的谈话和书信也处处显出极为渊博的学问，给我极大启发。他做学问的方法，用钱先生自己在《谈艺录》序里的话来归纳，就是“颇采‘二西’之书，以供三隅之反”。钱先生的眼光和胸怀，他令人惊叹的学识，还有他自由驰骋的思想，都无不体现超越一切局限、冲破一切封闭圈的精神。相形之下，在思想学术上各执一隅之见、党同而伐异者，就显得多么狭隘和浅薄！我们要走出文化的封闭圈，深入东西文化传统去吸取一切有益的知识，钱锺书先生的著作为我们树立了最好的典范。

冲破封闭的心态

在中国古代典籍中，也许《庄子·秋水》的一段话最能写出超越狭隘局限的开阔眼光。“秋水时至，百川灌河”，于是河伯“欣然自喜，以天下之美为尽在已”。然而当他顺流而东，见到大海的时候，便不禁望洋兴叹，醒悟到自己原来见识太少，难免要“见笑于大方之家”。海神给他讲了一番道理，要他懂得自知

之明，说“吾在天地之间，犹小石小木之在大山也”，又说“计四海之在天地之间也，不似礨空之在大泽乎？计中国之在海内，不似稊米之在大仓乎？”要是我们真能如海神所言，随时意识到小我在天地之间的局限，那又怎么会妄自尊大，怎么会满足于把眼光局限在自己那可怜的一隅呢？庄子并不要人“大天地而小毫末”，但意识到自己的局限并努力去超越局限，却是我们可以从中悟出的道理。这种超越局限的精神，在西方当然也有。我们可以从爱尔兰名作家乔伊斯（James Joyce）的小说《艺术家年轻时代肖像》中，举一个有趣的例子。这部小说开头写主人公戴达洛斯小时候上地理课，发现各国有许多不同名称的城市，那些城市“都在不同的国家中，国家都在不同的洲中，各洲又都在世界之中，世界又在宇宙之中”。于是他在书本上写上自己的名字，并由小至大，写出自己所在地方与周围世界一层层的关系：

Stephen Dedalus	史蒂芬·戴达洛斯
Class of Elements	初级班
Clongowes Wood College	克隆勾斯·伍德中学
Sallins	萨林斯
County Kildare	基德尔县
Ireland	爱尔兰
Europe	欧洲
The World	世界
The Universe[12]	宇宙

〔12〕 James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man* (Harmondsworth: Penguin, 1976), pp.15—16.

这一段描写也许在很多人经验中，都隐约有似曾相识的感觉。很多人在读中小学时，大概都有过那么一刻，想像自己在天地间的位置，而且由小到大，由近及远，一层层推想，从我和我周围环境推展开去，想到天地之大，宇宙之无穷。这一层层推想和上面庄子所谓“中国之在海内”，“四海之在天地之间”，不是也隐约有某种契合么？可以说二者都明确表现出自我与世界之关系的意识，自我存在于一层层愈来愈广大的环境之中，既使人意识到我之渺小，同时也使人有超越环境局限而争取无尽发展的强烈愿望。在乔伊斯小说中，具有艺术家气质的戴达洛斯从一开始，就既有关于周围环境的强烈意识，又一直有冲破小地方困囿而远走高飞的意愿。他的名字戴达洛斯是希腊神话中有名的工匠，曾为米诺斯国王建造著名的迷宫，又曾用蜡把各种羽毛粘连起来，做成翅膀，从迷宫中飞出去。所以戴达洛斯这不寻常的名字有明确的象征意义，既暗示这年轻人有非凡的创造力，又预示他将像古神话中同名的巧匠那样，飞越周围环境的局限，向往更高远的艺术创造。因此，从《庄子》和乔伊斯小说中，我们都能领略那种冲破环境的封闭、超越一切局限的创造精神，而我们求知问学，著书立言，研究东西方文化，需要的正是这种精神。

然而我在80年代中到美国，对西方学术研究风气了解较多之后，发现尤其在涉及中国和中国文化方面，不少西方学者和汉学家却恰好强调东西文化各自的封闭性。例如影响很大的理论家福柯（Michel Foucault）在一本书里，就引用阿根廷作家博尔赫斯（Jorge Luis Borges）虚构的所谓“中国百科全书”一段滑稽荒诞、不可理喻的话，说那代表与西方全然不同的中国人的思维方式，一方面显出“另一种思维系统具异国情调的

魅力”，另一方面又揭示出“我们自己系统的局限性，显出我们全然不可能像那样来思考”。[13]在福柯这部著作里，中国完全是作为西方的对立面出现的，其功用完全是为了反衬西方的文化系统。然而把中国当成“他者”来思考，并不仅止于福柯一人而已。另一位有影响的理论家德里达也是如此，在他批判西方逻各斯中心主义（logocentrism）的重要著作里，他就认为以非拼音符号为主的中文字虽然也包括一些语音成分，但在结构上却以表意而非以语音为主。他于是得出结论说，非拼音的中文字“就是在全部逻各斯中心主义之外发展出来的一种强大文明的证明”。[14]德里达本人并不懂中文，他依靠美国人费诺罗萨(Ernest Fenollosa）和庞德（Ezra Pound）并不可靠的指引，把中文理解为非拼音符号，而且由此得出一个极大的结论，断定中国文明是“在全部逻各斯中心主义之外发展出来的”，换言之，是与西方文明恰好相反的。其实福柯也好，德里达也罢，他们关注的是西方传统，讨论的是西方文化问题，但他们又都在著作里谈论中国和中国文化，为的是寻求一个对立面，为他们讨论西方文化做反衬。作为一个对西方理论极感兴趣的中国人，我在读到福柯、德里达和其他西方理论家们的著作时，一方面觉得他们对西方传统的批判思考很可以发人深省，但另一方面对他们将中国作为西方的反衬，视中国为西方的“他者”，又绝不可能赞同。福柯、德里达等人并非汉学家，也没有真正讨论中国和中国文化，但他们的影响却遍及西方人文社会科学

〔13〕 Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Science* (New York: Vintage Books, 1973), p.xv.

〔14〕 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), p.90.

研究领域，包括汉学研究。我在前面已经提到，在当前西方的亚洲研究中，强调东西方语言文化差异的相对主义占主导地位，所以汉学家当中以中国为“他者”来展开论述者，也的确不乏其人。他们把中国的语言、思想、文化等各方面都视为西方之反面，这就更使我不能不从文化比较的角度，提出自己的不同意见。

传统、现代、后现代

收在本书里的各章，就都围绕以上所说的一些问题展开讨论。开头一章可以说是尝试对中国文化传统本身作一基本理解。我希望阐明文化和传统这两个互相关联的概念，尤其想明确文化传统与我们现在的生活有怎样的关系，以及我们现在怎样理解传统，对待传统。这类问题对任何文化传统都很重要，而在中国，尤其自五四以来，更是大家一直讨论的中心问题。我反对把东西方文化截然对立，把传统和现代对立起来也没有道理。尤其把传统理解为中国文化，把现代理解为西化，更不符合中国近百年来文化发展的实际情形。通过介绍阐释学的一些基本观念，尤其是德国哲学家伽达默（Hans-Georg Gadamer）对传统与现代之间关系的论述，我希望打破传统与现代的对立。一方面我们应该知道，传统是我们今日生活和思想意识无形的源泉，对我们仍有重要影响，另一方面我们也须明确认识，传统并不意味着保守或一成不变，因为传统正是由我们作出取舍才可能延续存在，才可能保持其特性与活力。由此看来，文化是活生生的传统，其中包括了源于古代或外域各种各样丰富的成分，所以我们不应该偏于一隅，固步自封，而应该

以谦卑的态度、开放的胸怀和远大的目光，去真正认识我们文化传统的价值。

在破除传统与现代的对立之外，在文化讨论中无可回避的另一个问题，就是现代与后现代的对立。这是本书第二至第六章讨论的问题，而其要点在于从中国文化和社会现实出发，反对把中国作为西方的反衬，也反对不顾中国社会政治的现实，把西方后现代和后殖民主义理论不加分析地机械搬用于中国的情形。在第二章里，我首先讨论美国著名马克思主义文论家杰姆逊（Fredric Jameson，或译詹明信）有关中国现代文学的论述。在我看来，杰姆逊以美国一位颇有影响的理论家的身份，从西方马克思主义理论的角度评论老舍、鲁迅等中国作家，这本身就很有意义。我们如果回应他的评论，不仅讨论具体作品，也讨论更广泛的理论问题，就必定有助于打破汉学研究狭隘的封闭圈，使中国文学研究与西方文学和文化研究形成对话和互相交流的关系。杰姆逊并非研究中国文学的专家，但我承认他的评论有其独到之处，值得我们重视。而与此同时，杰姆逊也显然有把中国视为西方之对立面的倾向，其明显表现就是把西方文学与所谓第三世界文学对立起来，认为第三世界文学没有公与私的分别，没有政治与艺术的分别，哪怕看来写的是个人的故事，实际上却都是写国家、民族的集体遭遇，都是所谓“民族讽寓”(national allegory)。我并不否认鲁迅作品有极强的政治性，但其政治性恰好在于争取个人的人格、尊严和自由，而绝非杰姆逊所谓第三世界独特的集体性或民族性。我尤其不能同意在东西文化对立中来看中国文学，认为西方才讲个人的隐私，中国只讲民族和集体，西方才把艺术独立于政治，而中国文学无论其艺术性如何，都根本是政治意识形态的表

现。这种对立相当普遍，也正是一些汉学家们研究中国文学的基本方式。我对斯蒂芬.欧文（Stephen Owen，其汉名为宇文所安）和余宝琳提出批评，就因为他们把中国文学与西方文学整整齐齐地对立起来，认为西方文学是想像的虚构，中国文学则是事实的纪录，西方文学有超越文本的隐喻含义，中国文学却只能按字面意义去直接理解，其中没有比喻，更没有任何超越性的深层含义。欧文以鄙弃的口吻批评北岛的诗，并不仅仅是个人鉴赏趣味和喜好不同，而有更基本的缘由，那就是他认为中国现代诗受了西方影响，根本不是中国诗，而是他所谓“世界诗”，是毫无价值的文学商品。欧文认为传统旧诗之所以好，就因为那是“民族的诗”，即未受西方影响的、原汁原味的中国诗。这样一来，他要否定的何止一个北岛，而是全部现代中国文学。按照这样一种观念，中国人要写出好的文学作品来，除了回到汉唐时代，闭关锁国，与西方断绝一切往来，杜绝白话，全用文言，还能有什么别的办法呢？然而这种文化对立和封闭观念之荒谬，不也因此就更加明显了吗？

“后学”批判

第二章第三部分及其后几章，虽然讨论的具体内容各不相同，但都涉及一个相同的问题，那就是西方后现代和后殖民主义理论与中国社会现实之间的关系。在第二章后面部分，我对刘康提出批评，因为在我看来，他全然不顾中国50年代直至文化大革命一长段历史和现实，一切以西方后现代主义理论为依据，强调政治就是一切，而否认中国现实政治的压抑性和暴力。这种理论貌似激进，实则保守，把中国和西方简单对立起

来，以左的姿态煽动狭隘民族主义情绪。这一倾向在后来刘康参与编写的《妖魔化中国》一书中，更暴露无遗。在此我提出的批评与其说针对西方理论，毋宁说是针对某些人对西方理论的机械搬用。

第三和第四章有关所谓中国“后学”的争论，也涉及中国和西方、理论和现实的问题。我之不满于“后学”者，也正在其貌似激进，实际上却起一种为现存文化和社会秩序辩护的保守作用，并且以中国和西方的对立代替了对自身文化和社会现实的批判。中国的“后学”往往否认知识分子文化批判的职责，甚至否定知识分子存在的价值。本书第五章就特别讨论知识分子文化批判的作用，并以“后学”家们常常提到的赛义德为例证，说明西方激进的理论家并没有放弃知识分子文化批判的职责，倒是赛义德在中国的解释者们对他这部分思想往往避而不谈，讳莫如深。“后学”家们虽然常常引用赛义德的著作，以反对西方学者的“东方主义”为标榜，但他们将中国和西方对立起来的思想方法，却与他们批判的“东方主义”如出一辙。本书第六章涉及的有关美国学者何伟亚（James Hevia）一部“后现代史学”代表作发生的争论，就可以充分说明这一点。何著对乾隆时英使马戛尔尼（George Macartney）来华的历史，提出一种后现代式的解释，但何伟亚并没有具备足够的语文知识来准确理解历史档案，而且为了自己在理论上自圆其说，更随意误读或误译中文档案。但我参加有关何伟亚著作的争论，目的并不是要指出他“不识字”或翻译错误，而是指出后现代史学不以学术为基础来以理服人，只靠一套意识形态来强词夺理，不可能帮助我们更好地了解历史。何伟亚对大部分中国学者有关马戛尔尼来华历史的研究，抱十分鄙弃的态度，

认为他那西方后现代史学的解释才最高明，这也是我不能接受的。不过后现代史学虽然最先发轫于美国的汉学界，目前在中国也颇有人呼应，成为中国“后学”的一部分。由此也可以看出“后学”一个基本的矛盾，即一方面它似乎代表第三世界的中国，反对西方霸权，另一方面它又完全以当代西方后现代主义理论为依据，是90年代极端的西化派。本书第二至第六章对“后学”的批评，归结起来最主要的就是打破东西文化的对立，反对拿中国作西方自我批判的反衬，同时希望能走出文化的封闭圈，在开放和实事求是的基础上，认识中国和西方的文化。

但要走出文化的封闭圈，也绝非易事。首先我们须得对圈内和圈外，也即对自身和外界，有明确清醒的认识。晚清最早几位出洋到欧美去的官员，身子是走出去了，可是思想意识却并没有真正走出去。他们所写的诗文和游记就可以告诉我们，走出文化的封闭圈有多么困难。本书第七章讨论这些出洋游记，并不是要站在现代来讥笑前人，而是想回顾一下在了解西方这一点上，中国人近百年来走了多少路程，有多大的变化；而更重要的是，我们今后又该怎样继续前行，开辟出更新更广的路来。

高山仰止

第八章以后的内容，是我对朱光潜和钱锺书两位前辈学者的回忆。朱先生晚年最后一项重要工作，是把意大利思想家维柯（Giambattista Vico，1668—1744）的主要著作《新科学》译成中文，第八章简介维柯的思想，正是为了说明朱先生译作

的重要性。第九、第十两章讨论了朱光潜先生经历过的美学批判和思想改造运动，在相当严峻、封闭而且压抑的环境里，朱先生坚持对真和美的追求，又认真学习马克思主义，用以指导他的美学研究。朱先生50年代参加美学批判所写的文章，一方面看出他在高压之下坚持自己理念的精神，另一方面也让我们感觉到当时文化政治环境的封闭和险恶。文革之后，长期受批判的美学突然成为一种显学。当时朱先生虽已是八十多岁高龄，却精神矍铄，思想敏锐，写出许多篇极有分量的文章，对当时深入思考文化和意识形态问题，争取思想和学术的独立，做出了重大贡献。现在重读朱先生那些文章，我们可以真切感受到那个时代对知识分子的压抑，同时也可以感受到理性和精神在封闭压抑下的努力奋争，那是整整一个时代中国知识分子精神的奋争。我们应当永远记得那个时代，也永远记取那种精神。

我在1980年认识了钱锺书先生，不仅从钱先生的著作，而且在钱先生的谈话和书信中受到无穷的启发和教益。本书最后四章就是记述对我个人说来这段极可贵的经历，也从几个方面约略谈论我对钱先生思想、语言和学问的体会。世界上有学问的人不少，但真正能深入了解东西文化的大学问家却不多。西方有影响的大学者几乎没有一个人懂中国文化，而研究传统中国学问的人又大多对西方文化很隔膜。钱先生思想和学问最突出的一点，就是打破语言、文化、学科等种种界限，在极宏大的背景上讨论问题，同时他的讨论又都从具体文本的细节出发，有理有据，具有极强的说服力。《管锥编》和《谈艺录》不仅用文言，写法也好像传统的笔记和评注，但其具体内容却实在是新意迭出，前无古人。钱先生总是从一点展开，一层层扩

大，也一步步深入，思想的驰骋没有疆界，引证的中外文著作不计其数，用最丰富的材料来说明最初出发的一点。而最终使人意识到的，就是《谈艺录》序所说的一个基本道理，即“东海西海，心理攸同；南学北学，道术未裂”。这和割裂东西文化、将南北学问对立的狭隘眼光，真是不可同日而语。读过钱先生著作，领略过那种开阔视野的风光，就不可能再相信东西文化的简单对立；对人类文学和文化有广泛了解，起码有广泛兴趣的人，也就不可能把自己局限在单一文化的封闭圈里。这使我想起前面提到过《庄子·秋水》里的寓言，河伯一旦得见大海的辽阔浩瀚，又怎么可能再回过头去，沾沾自喜于河水的满溢，“以天下之美为尽在己”呢？河伯面对大海时感到的谦卑，也许该是一个求真知、做学问的人的心理常态。大科学家牛顿把自己的科学发现比为在海边拾贝，而把未发现未知的事物比为大海，这是众所周知的故事。我们大多数人的知识和智慧不如牛顿，又怎能自以为把握了东西文化的本质，一开口一个大结论，做出一副以天下学问尽在己的模样呢？所谓山外有山，天外有天，求知的路无尽无涯，我们必须随时意识到自己的局限，才可能努力上进，不断超越封闭和狭隘，达到更真确的认识，走向更高的境界。

本书的各章最初是单独写成的，把它们结集成书，这是商务印书馆（香港）有限公司总编辑陈万雄博士给我的提议。如果没有他的敦促，我大概还不会想到把这些文章合为一集，所以本书得以完成，首先应当感谢陈万雄博士。这些文章曾先后在《读书》、《二十一世纪》、《当代》、《今天》、《上海文化》、《香港文学》和《万象》等期刊杂志上发表，在此我向这些刊物的编辑们表示深切的谢意。我要感谢香港商务印书馆黎耀强先生

和洪子平先生，他们常与我联系，为本书出版费力不少。以前发表的好几篇文章我没有存底，这次结集，有劳陈淑宜女士替我从几种刊物中找到这些文章，并将其输入电脑，为我修改定稿带来极大便利，我在此也向她表示感谢。至于书中难免的错误和不足，当然该由作者一个人来负责，我也希望读者和海内外学者方家能予批评和指正。

张隆溪

2000年元月9日

于香港九龙塘

目 录

1. 文化、传统与现代阐释

我们刚刚跨入一个新的世纪和新的千年纪，在高科技和信息传播使人们注目于当前与未来时，文化却恰好成为许多人关注的对象。无论在中国或在西方，文化研究或文化批评都成为许多知识分子谈论的话题，而文化这一概念也变得十分宽泛，不仅某一民族和社会的典章制度、思想学术和文艺创作算是文化，而且商品消费、大众传媒、影视娱乐、畅销书刊、karaoke等等，也无一不是文化。研究者们订立一些名词来把这众多的文化加以区别，分为精英与大众、严肃与通俗、大传统与小传统、high-brow 与 low-brow 这样成对的概念，而文化的含义却因人而异，难于达到明确统一的认识。我无意给文化下一个确切定义，而且在目前众说纷纭、莫衷一是的情形下，也不可能有这样的定义。我只能说，我在这里要讨论的文化是观念、意识与情感的表现，包括文艺形式的表现。更广泛的概念应该包括物质文化在内，但我在此要讨论的是作为阐释对象的文化，注重在观念意识的表现，尤其是作为文字著述的表现。这种文化无论内容或表现都有一定的历时性，而不是短暂和转瞬

即逝的。只有十五分钟声誉的东西很难算得真正的文化，也很难有真正的文化价值。在未进一步展开讨论之前，这是应该首先说明的。

经典与评注

文化是在历史中形成的，也必然有相当长的历史。这就是说，文化是一个传统，要理解文化也就必须理解什么是传统，这二者几乎难以分离。而任何有价值和影响的文化传统，都在很大程度上依赖于文字记载，即文化传统中的经典著作。古希腊罗马文化有荷马史诗以下的一套经典，希伯来文化有以摩西五书为核心的法典（Torah）、诗篇和预言者书，基督教有包括希伯来经典在内的新旧约全书《圣经》，伊斯兰教有《可兰经》，印度教和佛教有梵文的经典，中国文化也同样有各种经典。由此可见，世界上重要的文化传统都各有一套诉诸文字的经典著作，其中包含了这一文化传统基本的宗教信条、哲学思想、道德观念、伦理价值和行为准则，而对经典的评注和阐释往往是文化传统得以维持和发展的重要手段。因此，要认识文化传统，就不能不注意传统的经典及其阐释。

按中国经、史、子、集的传统分类法，经乃各类著述之首。《庄子 · 天运》篇记述孔子曾问道于老子，说过这样一句话："丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经，自以为久矣。"在古代典籍中，大概这是最早提到"六经"的地方。什么是"经"？历来有不同解释，有人说经为官书，不同于私人著述，有人说经是圣人所作，为万世法程。如《文心雕龙 · 宗经》篇就说："经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。"

但这显然是有了经典的概念之后，再倒过去界定经的意义。近人章炳麟的解释似乎更切实一些，他说："经者，编丝连缀之称，犹印度梵语之称'修多罗'也。"中国古代用丝把竹简连缀起来，编为书卷，所以经本来指编织书简的丝带。佛教的书梵文称修多罗（sútra)，也是用丝把贝叶编缀成书，译成汉语也称经。所以蒋伯潜在《十三经概论》中认为，章炳麟此说"最为明通"，"经"本来只是"书籍之通称；后世尊经，乃特成一专门部类之名称也"。[1] 不过无论经字本来的含义如何，古代的文字著述一旦成为经典，就立即归入一个"专门部类"，具有特殊意义。例如《诗》三百，历来是重要的儒家经典之一，上面《庄子》里那句话，就把《诗》放在六经之首。孔子《论语》里提到诗，大多把这些古代诗篇当成教人应对的修辞教材，所谓"不学诗，无以言"（《季氏》），或者认为诗有别的实用价值，所谓"诗，可以兴，可以观，可以群，可以怨；迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名"（《阳货》）。在文学作为自觉的语言艺术产生之前，古代诗篇得以保存下来，就因为被奉为经典，成为负荷传统文化价值的载体。

可是一旦成为经典，人们也就期待经典的文本具有重大意义，尤其在政治和道德方面，具有典范的作用。这一点中外皆然。意大利著名学者和作家昂贝托·艾柯（Umberto Eco）就说："一旦某个文本成为某一文化的'圣'物，也就立即经受各种似是而非的阅读，也因此遭受无疑是过度的诠释。"[2] 这种

---

〔1〕 蒋伯潜，《十三经概论》（上海：上海古籍出版社，1983)，3页。

〔2〕 Umberto Eco, with Richard Rorty, Jonathan Culler and Christine Brooke-Rose, *Interpretation and Overinterpretation* , ed. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p.52.

过度诠释在《诗经》评注中特别显著。《诗》三百篇尤其在《国风》的部分，有许多民歌式的作品。朱熹在《诗集传》序里说："凡《诗》之所谓风者，多出于里巷歌谣之作。所谓男女相与咏歌，各言其情者也。"这话说得很合情理，但《诗》既然成为经，表现儿女之情就不足以应付古人对经典应有微言大义的要求，于是有评注家出来讲解经文义理，把每一首诗都和当时人的文化观念联系起来。所以"关关雎鸠，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑"，就说成是讲"后妃之德"。"野有死麕，白茅包之。有女怀春，吉士诱之"，就说是"恶无理也。……被文王之化，虽当乱世，犹恶无理也"。这种称为"诗序"的评注，有时候与《诗》的文字本身脱离很远。如《卫风 · 木瓜》："投我以木瓜，报之以琼琚。匪报也，永以为好也。"从本文看，这是一首互相赠答的情诗，而且回报总是格外的丰厚，以表示"永以为好"。可是"诗序"却说这是"美齐桓公也。卫国有狄人之败，出处于漕。桓公救而封之，遗之车马器服焉。卫人思之，欲厚报之，而作是诗也"。如果真是卫国的老百姓要报答齐桓公救命之恩，《诗》中用木瓜来比喻齐桓公的恩惠，用美玉来比喻自己的回报，轻重不一，不是显得对齐桓公不敬吗？又如《郑风 · 将仲子》：

> 将仲子兮，无逾我里，无折我树杞。岂敢爱之，畏我父母。
>
> 仲可怀也。父母之言，亦可畏也。
>
> 将仲子兮，无逾我墙，无折我树桑。岂敢爱之，畏我诸兄。
>
> 仲可怀也。诸兄之言，亦可畏也。

将仲子兮，无逾我园，无折我树檀。岂敢爱之，畏人之多言。

仲可怀也。人之多言，亦可畏也。

这明明是一首可爱的情诗，从语气看，很像是一个年轻女子对情人讲话，叫他不要越墙攀树而来，弄得家人和邻居都说闲话。可是“诗序”却讲了一通不着边际的话，还总结出历史的教训来，说这是“刺庄公也。不胜其母以害其弟。弟叔失道而公弗制。祭仲谏而公弗听。小不忍以致大乱焉”。这样一来，《诗》中说话的人就不是一个女子，而是郑庄公在对他手下的大臣祭仲说，我和我弟弟的争执是我家里的事情，用不着你来管。传统的评注都是从“诗序”去发挥，而以现代人的眼光看来，这类传统注疏之牵强附会是相当明显，不言而喻的,见出其荒谬并不成问题。有趣的问题是，为什么会出现这样牵强甚至荒谬的解释？这说明过去时代的人们，对经典有怎样的理解和期待？这类传统注疏体现了哪些重要的文化价值和伦理观念？我们今天当然可以摈除儒者经生对经典的曲解和误读，欣赏《诗经》审美的、文学的价值，但这并不等于我们摒弃了传统。因为传统的价值观念，尤其是一些基本的伦理观念，不仅包含在传统的注疏之中，也体现在许多古代文学作品当中，而文化传统对我们在无形中有潜移默化的影响。因此，如何理解传统是相当重要的问题。

传统的现代阐释

就中国文化而言，传统与现代的问题也许显得特别尖锐。

五四时代，传统和现代似乎有明确分野，于是有“保存国粹”和“全盘西化”这样截然对立的两派。然而这两派的主张在文化传统问题上，采取一种非此即彼的绝对态度，也就不可能真正解决时代提出的问题。这种二分法的主张产生在那个时代，也不难理解。那时候中西文化开始全面而深入的接触，而在政治和经济上，则有西方列强在用强力打开古老中华帝国的大门。对中国来说，那是一段屈辱痛苦的经历。五四前后，中国知识界的优秀分子有感于时代的促迫，都力主变革。像陈独秀、胡适、钱玄同、鲁迅、顾颉刚等人，或提倡白话，主张文学改良，或疑古辨伪，推翻经学权威。他们一面对传统发起猛烈攻击，一面引进西方的思想观念与研究方法，在学术上取得超出前人的成就，在思想文化上形成一场影响深远的运动。五四的基本精神无疑是反传统的批判精神，这对中国现代文化和社会都有无可否认的巨大影响。就拿《诗经》为例，顾颉刚等人编辑的《古史辨》第三册就收集了当时学者对汉儒以下传统注疏的批判，指出诗序对《诗经》本文的歪曲，力求把作为文学的古代诗歌从传统经学的桎梏中解放出来。五四已经过去近八十年了，五四精神本身已经成为我们传统的一个重要部分。现在讨论中国文化中传统与现代的关系，一个重要问题就是如何看待五四时期传统与新文化之间的关系，进而认识我们现在与五四精神之关系。

五四的反传统精神是无可否认的，然而五四与传统除了反对和批判的一面，也并非没有联系和继承的另一面。余英时曾特别着眼于五四与传统相联系的一面，指出五四打破传统偶像的风气，在清末今古文之争里已略见端倪。新文化运动的倡导者们不仅有很深的旧学根底，而且借传统本身来反传统，“在他

们反传统、反礼教之际首先便有意或无意地回到传统中非正统或反正统的源头上去寻找根据。因为这些正是他们比较最熟悉的东西，至于外来的新思想，由于他们接触不久，了解不深，只有附会于传统中的某些已有的观念上，才能发生真实的意义。"[3]当然，我们不能说五四时代吸收外来思想，都是附会于中国已有的旧观念，但外来文化的成分要在本国文化中真正起作用，就不能不尽可能与本国传统中已有的成分相结合，赋予旧观念以新的意义，逐渐改变传统的面貌。可以说这是任何文化传统在历史变迁中发展变化的基本路子。传统绝不是铁板一块的统一体，其中本来就有趋于保守的正统观念，也有趋于变革的非正统观念，既有精英文化的所谓大传统，也有民间文化的小传统。任何反传统的激进思想，都自然会在传统中去寻找非正统或反正统的源头。在有关五四的讨论中，大多数人往往只看见五四反传统的一面，看不到五四与传统相关的另一面，所以指出后者这一方面，实在是很必要的补充。我们在进入新的 21 世纪的时候，在我们重新思考传统与现代的问题时，对于把二者截然对立起来的观点，就不能不作一番批判性的检讨。

如果说五四时代的知识分子把传统和新文化对立，那么激烈地反传统却并没有真正成功，我们现在就需要以更冷静的态度和更细致的方法，深入思考传统与现代的关系。而在这方面，西方现代的阐释学（hermeneutics）对我们应该有所帮助。阐释学的基础一方面是研究希腊文和拉丁文古典著作的历

---

〔3〕 余英时，"五四运动与中国传统"，见《史学与传统》（台北：时报文化出版公司，1982），102—103 页。

史语言学，另一方面是评注《圣经》的传统，而阐释学是在这两者的基础上，对具普遍性的理解和解释问题作理论性探讨。阐释学以理解历史和过去传下来的文字著述为主要研究对象，因此过去与现在的关系是阐释学研究的核心问题之一。现代阐释学最具代表性的名著是伽达默的《真理与方法》一书。在这本书里，伽达默从海德格尔关于存在的理论出发，说明任何存在都必定是在一定时空环境当中的存在，所以一切存在，包括人的存在，都必然受其所处时空历史条件的限制。因此，人的观念意识都有一定的历史条件为前提，都有历史性。人通过理性认识历史，认识传统，但人的理性并非超越历史的抽象，却是在历史和传统中产生形成的。所以伽达默说：

> 对我们说来，理性只能是具体的、历史的——也就是说，它并不是自己的主人，却总依赖于一定的条件，总在这样的条件下活动。……其实不是历史属于我们，而是我们属于历史。早在我们以反思的方式理解自己之前，我们已经以自然而然的方式在我们所生存的家庭、社会和国家这样的环境里理解自己了。〔4〕

这就是说，我们所处的家庭、社会、时代和文化传统等等，都对我们理性思维的形成起巨大作用，这些历史条件决定性地影响我们对历史传统本身的意识，包括历史批判的意识。

---

〔4〕 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd revised ed., English translation revised by Joel Weinshemer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1989), p.276.

能认识历史和传统的理性，本身正是历史的，正来自于一定的文化传统。那么具有历史性的理性是否完全受历史传统的限定而毫无自由呢？换句话说，是否传统就一定意味着保守？既然批判的理性本身在历史传统中产生，是否就不可能对传统有思考和批判的自由呢？其实，在传统和理性之间，并没有这种无条件的对立，正如伽达默所说：

> 事实上，传统里总是有自由的因素，有历史本身的因素。甚至最纯粹稳固的传统，也不是靠曾经有过的东西的惯性力量便能自动延续下去，却需要不断被确认、把握和培养。它在本质上是保存，是在一切历史变迁中都很活跃的保存。然而保存正是理性的行动，尽管是以不声不响为其特色的行动。[5]

由这段话可以看出，阐释学一方面承认历史传统的限定作用，另一方面又肯定理性在一定条件下的自由，肯定理性通过对传统作出选择来保存传统，而传统也需要理性的确认、把握和培养才得以存在下去。我们懂得传统和理性之间有这样相辅相成的关系，也就可以打消传统和现代、历史和理性之间非此即彼那种绝对二分式的对峙。伽达默说："我们与过去的关系通常并不是与它保持距离或摆脱它。恰恰相反，我们总是处在传统之中，而且处于其中并不是把它客观化，就是说，我们并不把传统所说的视为非我的、异己的东西。"他又说："历史阐释学从一开始就必须抛弃传统和历史研究之间、历史和认识之间

[5] Gadamer, *Truth and Method* , p.281.

的抽象对立。活的传统的作用和历史研究的作用形成作用的统一体，分析这个统一体将会揭示其间相互作用的关系。”[6]所谓活的传统，就是把过去和现在视为互相关联的统一体；传统是我们存在于其中的文化环境的主要成分，所以不是非我、异己的东西，我们看传统也就不是认识主体去看外在的客体，因为认识主体本身正是在文化传统当中形成的。抛弃传统和史学之间、历史和理性认识之间的抽象对立，当然不是否认历史本身的客观性，而是强调认识历史不仅仅是肯定历史事件的客观性，而且是认识历史事件对于我们的意义。这样一来，历史的意义与我们的理解就发生密切的关系，历史不再是被客观化的死的对象，而我们对历史的理解和阐释也就负有一种责任，具有道德的意义。

我们拿现代阐释学的观点来看中国文化，就可以明白传统并不是已经过去的死的文化，而是与我们息息相关、仍然在起作用的文化，现代就是文化传统在现阶段的存在，所谓现代文化必然是保存和发扬了传统文化中许多成分形成的。另一方面，文化传统是不断变化的，过去和现在之间确实存在差距，也正是这种差距使现代有别于过去而成其为现代。我们今天看传统，就不能不带着今日世界的眼光，而构成今日世界者已经必然包含了传统中国文化以外的因素，尤其是西方文化的因素。我们也由此可以明白，“保存国粹”和“全盘西化”之所以错误，就在于把传统视为完全外在的、凝固的东西，似乎可以随意去取，而忽视了文化以及我们自身的历史性。“国粹”派和“全盘西化”派现在大概已经很少人会公开赞成，但改头换

[6] Gadamer, *Truth and Method*, pp.282, 282—283.

面把传统和现代作二元对立的主张，却仍然常常出现。我们反对这两派的主张，并不是在二者之间折中调和，而是从根本上指出其基本观念的错误，并重新理解文化、传统与现代的关系。

文化的多元与活力

认识到传统并非静止不变、铁板一块，就可以比较合理地解释文化历史变迁的实际情形。中国文化本来就是多元的，其根基在周秦时代的诸子百家，尽管汉以后儒家的地位渐渐显要，但道、墨、名、法诸家的思想仍然活跃，成为儒学的补充。后来更有佛教从印度传入，使传统中国文化极为丰富，可以为中国人提供不同的思想资源。古代的读书人在仕途经济上恪守孔孟之道，在诗文中却常受佛老的影响。我们可以举韩愈作例子。他主张卫道尊圣，排斥佛老，在著名的《原道》一文中说："斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲，孟轲之死，不得其传焉。"他自命为孟子以后儒家道统的传人，很自觉地站在儒家传统中，力排佛老。但当时佛教势力颇大，韩愈因谏迎佛骨，被贬为潮州刺史。他在《与孟尚书书》里，表白自己卫道辟佛的决心说："孟子不能救之于未亡之前，而韩愈乃欲全之于已坏之后。呜呼，其亦不量其力，且见其身之危，莫之救以死也！虽然，使其道由愈而粗传，虽灭死万万无恨。天地鬼神，临之在上，质之在傍，又安得因一摧折，自毁其道以从于邪也！"韩愈卫道辟佛的态度不能说不坚决，可是他毕

竟不是道学家，而是文坛领袖。看他的诗文，则于道家的庄子不但没有排斥，反而欣赏其文的汪洋恣肆。在《进学解》里，他托学生之口描绘自己文章的来历和风格说："上规姚姒，浑浑无涯。周诰殷盘，佶屈聱牙。春秋谨严，左氏浮夸。易奇而法，诗正而葩。下逮庄、骚、太史所录，子云相如，同工异曲。先生之于文，可谓闳其中而肆于外矣。"这一长串名单里有庄、骚，却没有孔孟，这说明韩愈作为古文家，从文的方面无法否定庄子。在鄙薄文章的正统道学家看来，这就不符合道统，所以宋朝几个大儒都对韩愈表示过不满。程颐说："学本是修德，有德然后有言。退之却倒学了。"所谓"倒学"，就是朱熹说韩愈"第一义是学文字，第二义方究道理"。陆象山也说韩愈"因欲学文而学道"，是"倒做"。〔7〕然而道学家对韩愈的攻击恰好证明，大多数传统文人对历史上的各种思想著述是兼收并蓄的，而且"文"的标准非常重要。儒学在中国文化传统中固然往往是正统，但并不是全部的传统；就是在儒学内部，也有各种思想主张，并非千人一面，千篇一律。同一个人，像韩愈，在宗经卫道的同时，也与和尚道士有来往，而且据陈寅恪的意见，韩愈"道统之说表面上虽由孟子卒章之言所启发，实际上乃因禅宗教外别传之说所造成，禅学于退之之影响亦大矣哉"。〔8〕换言之，排斥佛老的韩愈其实并未能摆脱佛老的影响。

在中国文化的发展中，佛教的影响是不容忽视的。佛曲和

---

〔7〕 钱锺书《谈艺录》"宋人论昌黎学问人品"条讨论了宋儒对韩愈的批评，见《谈艺录》补订本（北京：中华书局，1984），83页。

〔8〕 陈寅恪，"论韩愈"，见《金明馆丛稿初编》（上海：上海古籍出版社，1980），286页。

变文对中国小说的发展起过很大作用，陈寅恪甚至认为中国语言四声和音律之建立，就理论的形成而言，也是在南齐永明年间，周颙、沈约等人把佛教徒“转读佛经之声调，应用于中国之美化文”而创成。[9] 究竟当时佛经的转读对中国语言四声的建立有多大作用，尚难定论，但其对中国文人重视声律的建立发生影响，则是毫无疑问的事实。[10] 自严羽在《沧浪诗话》中以禅喻诗，标举妙悟以来，更有许多禅宗的概念和术语融会到中国古典文论里，成为其中一个重要部分。佛教在中国的发展，是中国文化成功吸收外来成分而变得更加丰富的好例子。自五四以来，中国文化已经吸收了许多源于西方的成分，这些成分已经成为我们传统的一部分，所以我们现在的文化环境已经包含了这些成分。现在把中国文化和西方文化对立起来，既无必要，也不可能。对于传统的古典文化，我们固然不必像五四时代那样激烈反对，而对一切有价值的西方文化，如科学、民主、自由等价值观念，我们也应当像五四时代的先驱们那样去热烈追求。

文化和人的生命一样，也有生老病死的变化，其中有些成分也会随历史的变迁和时代的推移而过时乃至死亡。我们把传统理解为活的文化，并不是说凡过去存在的，现在也一定还有存在的价值和理由。恰恰相反，视传统为活的文化正是把传统区别于纯粹的过去，是把文化中一切腐朽的成分剔除，以保持其活力与生机。这里牵涉到文化广、狭两种不同的含义。广义

---

〔9〕 陈寅恪，“四声三问”，同上书，329 页。

〔10〕 有关讨论可参见葛兆光，“关于转读”，《人文中国学报》第 5 期（香港浸会大学，1998 年 4 月），53—65 页。

的文化包括一个民族生活的各方面，如社会组织、经济结构、政治制度、风尚习俗以及哲学、宗教、法律、道德和文学艺术等精神价值的创造。就狭义说来，文化特别指观念意识在语言文字中的存在，而历代的典籍著述就是其具体内容。正如伽达默所说，“在书写形式中，一切记载下来的东西都与现在是同时并存的。只要现在的意识可能自由接触由文字记载传下来的东西，过去和现在就有一种独特的共存”。〔11〕这说明过去的历史有赖于文字记载得以流传下来，但书籍的存在并不就是活的文化，只有现在有人去读这些书，并认识这些文字记载对于我们现在的意义，过去传下来的典籍才会具有新的生命，发挥它们在文化传统中的作用。广义的文化，即一时代的政治、经济、伦理道德和意识形态，只有通过狭义的文化即文字记载，才可能充分留存于后世。就是说，我们要认识历史，尤须凭借现存的历史文献、历代典籍，推知当时的情景风气。由此可见，传统只有通过我们的努力，通过现在的意识，才存在于当前而且成为活的文化。也正是在这个意义上，我们可以说传统并非异己的外在物。我们对过去传下来的东西作出选择，所以一方面我们存在于传统之中，另一方面传统也经过我们的选择取舍而不断改变。事实上，不断改变而又不失其本色和特性，这正是一个民族文化生命力的表现。

在辛亥革命推翻帝制以后，中国传统文化中的正统和道统都成为历史的陈迹，对今日的中国社会说来，以君臣父子的尊卑名分这种等级关系为基础的人伦制度，早已经失去存在的合理性。然而我们民族文化中流传下来的典籍所记录的历代文物

〔11〕 Gadamer, *Truth and Method* , p.390.

制度，对于我们今天的社会组织虽然没有实践的价值，但至少有认识价值。也就是说，历史知识对我们有参照的价值。与此同时，文化传统中的伦理和审美价值观念，在我们今天仍然很重要。然而传统中比较最能超越时间的局限而与现在共存的，首先是文艺、道德和哲学思想等精神价值，尤其是文艺的创造。我们今天读《诗经》、《楚辞》以来古典文学里那么丰富多彩的作品，对于培养我们的文化修养，提高我们的生活素质，都有极重要的作用。文艺对我们说来，重要的不是历史的认识价值，而是审美价值，不是诉诸理，而首先是诉诸情。文艺作品尽管产生于一定的社会历史环境，可是一旦作为艺术创作产生之后，就获得相对独立的存在，而且无论产生于何时何地，在我们的审美经验中，都会充分存在于此时此刻，与我们毫无隔膜。这就是伽达默所谓文艺作品特有的“同时性”(Gleichzeitigkeit，contemporaneity)。在我们欣赏艺术作品的时候，过去和现在都在审美经验的此刻融合而统一起来。文学作品的读者或艺术品的欣赏者在审美观照中达到忘我的境界，所以不是一种纯主观的态度，而是与文艺作品所表现的内容完全融合，无论这作品产生在什么时代或什么地方，审美经验都是此时此刻的经验，消除了时空的距离。在直接的艺术鉴赏经验中，我们的兴趣不是历史的，而是审美的，是此时此刻的体验。李白《把酒问月》诗里有这样几句：“今人不见古时月，今月曾经照古人。古人今人若流水，共看明月皆如此。”在看月的一刻，似乎古今之间得到一种超越时空的联系。也许我们可以借用李白的这几句诗，来说明审美经验的“同时性”观念。中国历史上自《诗》、《骚》以来有极为丰富的文化传统，无论汉魏的乐府，唐宋的诗词，或元明以来的戏曲和小说，它们原来的背景

离我们愈来愈远，但这些作品和历代的绘画、雕塑和建筑一样，在今天仍然是我们可以欣赏继承的。我们可以说，首先正是这些历代的文艺创造构成我们民族传统活的文化。这不是要否认传统的宗教、哲学、历史以及政治和伦理思想，在今天仍然有可以继承的东西，但文艺作品的“同时性”概念可以帮助我们最明确地认识，活的文化是什么，所谓“在今天仍然可以继承”又是什么意思。

文化是精神的财富，是取之无尽，用之不竭的宝藏，只要我们肯努力，无论古今中外的文化宝藏就都可以任我们取用。在文化修养上要做到博古通今，兼备中学西学之长，当然极为困难，但唯其难，也才是值得我们去努力的理想目标；唯其难，凡在治学谈艺中能囊括中外、综观古今的学者，也便格外值得我们由衷地敬佩。在《戏为六绝句》中，诗人杜甫曾用诗来总结他对他那个时代诗的传统和现代问题的思考，我想借用其中的两句来表达我们今天对传统与现代问题的思考。一句是“不薄今人爱古人”，就是说我们应当消除传统与现代的对立，只要有价值的，无论古今新旧，都应当珍惜保存。另一句是“转益多师是汝师”，就是说我们要眼界开阔，不囿于一脉一派，只要有价值的，无论中西内外，都应当真诚地学习。有这样一种灵活开放的态度，我们对中国文化的未来就尽可以乐观视之。

2. 走出文化的封闭圈

有关中国文学和文化的研究，无论在中国或在海外，近年来都无可避免地遇到理论的挑战。尤其在海外，传统的汉学研究在西方学院的大环境里，从来只是一个很小的边缘学科，虽然也有不少专家，取得一些成果，但总的说来，那是一个专门而又专门的学术领域，与西方文学和文化研究的主流毕竟有相当距离。在一定程度上，我认为用“文化的封闭圈”来形容这种边缘学科的封闭状态，是并不为过的。然而汉学和尤其是海外的中国文学研究，也逐渐在发生变化，而打破人数不多的专门学者的小圈子，使中国文学和文化研究有更广泛的意义，能引起更多人的关注，则正是这变化的基本趋势之一。学术研究的变化不会是直转急下式的，而要靠机缘，甚至要走弯路。近来在海外中国文学研究中出现一些争论，就很可以让我们从中见出变化的轨迹。中国文学固然有悠久的历史和丰富的内容，可是中国文学研究如果完全不与其他文学研究展开对话，不超出专题研究的局限，不讨论带普遍性的理论问题，那么在更大范围的学术研究环境里，就始终只能是一个狭小的边缘学科，

是局外人既不关心也无法感兴趣的一个封闭的小圈子。所以我说，现在应该是传统的汉学和传统的中国文学研究走出文化封闭圈的时候了。

理论的挑战

为了理解海外在中国文学研究方面近来的一些争论，我想首先指出促成变化的各种压力。这些压力来自两个不同的方面，首先是外在的理论压力。自 60 年代以来，尤其在美国各大学里的文学研究，毫无疑问都受到各种批评理论的影响，而这些理论的基础是欧洲大陆的各派哲学，尤其是法国的哲学。文学研究的各个领域无一不受批评理论的侵入，用杰拉德·格拉夫（Gerald Graff）的话来说，就是文学研究中发生了所谓“理论的爆炸”。[1]无论结构主义或是解构主义，心理分析派或是读者反应批评，新历史主义或是女权主义、马克思主义，西方文论当然首先以各种方法解读西方名著，对西方文化里的人文传统提出疑问和挑战，因此受这种“理论爆炸”冲击的，首先是英美和欧洲文学研究。可是近来的争论表明，中国文学研究现在也同样面临着理论的挑战。

这种挑战已不仅止于一种象征性姿态，因为西方的理论家们已经开始讨论非西方的或第三世界的文化。我想以美国最有名的马克思主义批评家杰姆逊（或译詹明信）为例，因为他的著述不仅论及西方理论和文化、后现代主义和晚期资本主义，

〔1〕 Gerald Graff, *Professing Literature: An Institutional History* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 3.

而且还特别对现代中国文学发过一番颇有刺激性的议论。杰姆逊在 1984 年一篇评论性质的文章里，第一次涉足中国文学研究的领域。他是美国当代最具影响的理论家之一，他写这篇有关中国文学的评论，也免不了同时要作高度理论性的分析，使用他自己加以发挥的一套马克思主义观念，涉及生产方式、资本和市场经济在后现代阶段的扩展等等问题。杰姆逊分析老舍的《骆驼祥子》，认为这复杂的故事当中有“两种不同叙述范型的叠合”。祥子始终企望自己有一辆洋车，那属于资本主义之前那种旧式心理追求的表现，而他的必然落空与失望，则体现了时运不济那种古老的叙述范型。杰姆逊认为，祥子这一企望与“小资产阶级的智慧”，即由虎妞所代表的“资本和市场的智慧”相冲突，因为按虎妞的意思，祥子本应当沿社会等级的阶梯爬上去，加入小商人阶级。〔2〕杰姆逊认为这一冲突在老舍小说里并未得到解决，而形成了“本身无法解决的一种意识形态的二项对立”，但是老舍以戏剧性的形式揭示这一冲突就已经很有意义，已经是“具真正政治意义的进步的”行动。〔3〕

杰姆逊认为两种叙述范型的互相交替，内在形式和外在形式的对峙，可以说是现实主义文学的普遍特点，而老舍小说便属此类。在他看来，王蒙和王文兴更晚近的作品则分别代表中国文学里现代主义和后现代主义创作阶段的特征。杰姆逊从生产方式及其文化表现的角度来解读三位中国作家的作品，这当中便形成他自己的叙述，有他特别的时空观念。这一叙述把现

〔2〕 Fredric Jameson, “Literary Innovation and Modes of Production: A Commentary”, *Modern Chinese Literature* 1 (Sept. 1984): 67, 71.

〔3〕 同上书，72 页。

代主义（以及在社会经济领域中与之相应的现代化）视为源于西方的舶来品，同时又宣称后现代主义“体现一种新的全球性即多国式晚期资本主义的逻辑，不能再视为纯粹西方的出口货，而至少可以说代表了资本主义世界周围某些局部地区现实的特点”。[4]杰姆逊承认，他对现实主义、现代主义和后现代主义三阶段的划分，曾受曼德尔（Ernest Mandel）关于资本主义制度下机器三阶段发展理论的启发，所以他认为文化分期中的第三阶段即后现代主义，与资本发展的最后阶段有密切联系，而资本发展这一阶段已成为全球性的整体，足可以包容第三世界，是“历史上前所未有的对自然和无意识新的殖民化和渗透：也即是说，绿色革命对资本主义之前第三世界农业的破坏，以及新闻媒介和广告工业的兴起”。[5]由此可见，杰姆逊对中国现代文学的分析基于他对现代主义和后现代主义的理解，基于他对全球经济和政治的所谓“意识形态划分”，而在这划分之中，西方世界和第三世界互相对峙，从而为他分析历史打开一批判性的视野。

在1986年发表的一篇重要论文里，杰姆逊进一步发挥了以上论及的思想，尤其讨论了第一世界与第三世界之间的文化差异。他在这篇文章里提出，第三世界的作品都可以作为“民族讽寓”（national allegory）来读，而鲁迅小说就是“这种讽寓化过程最佳的范例”。他一面承认这只是“概括性的假设”，“极过分地简单化”，却一面又认为西方现实主义和现代主义小说及

---

〔4〕 Fredric Jameson, “Literary Innovation and Modes of Production: A Commentary”, *Modern Chinese Literature* 1 (Sept. 1984), pp.75—76.

〔5〕 Fredric Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991), p. 36.

这类小说的阅读，都基于“私与公、文学与政治之间的根本性分裂，以及我们一贯认为属于性和无意识的领域与属于阶级、经济、世俗政治权力的公众世界之间，一种根本性的分裂；换言之，弗洛伊德与马克思之间的对立”。然而他认为，第三世界的作品就没有这两个领域的区分，它们表面看来好像讲述一个私人的甚至情欲性的故事，其实同时也在讲另一个属于公众和政治领域的故事，因而是一种“民族的讽寓：隐私的个人际遇的故事总是关于有激烈冲突的第三世界文化和社会的讽寓”。[6] 他说，鲁迅的短篇小说哪怕看来很像是带有强烈个人性质的心理描写，但它们实际上都是第三世界“民族讽寓”的代表作。

鲁迅的《狂人日记》写一个精神病患者，写他怕被周围的人吃掉的病态恐惧心理。杰姆逊认为，西方读者或许会把这看成是对被迫害狂极有趣的心理描写，但这样一来，他们就把这故事心理化，把它看成属于病态自我的私人范畴，而完全抵消了这故事政治讽寓的力量。《狂人日记》和《药》里占中心地位的“吃人”隐喻，就明确指出了另一阅读方向，说明鲁迅小说是以讽寓形式揭示“一社会和历史的梦魇，特别是通过历史把握住的人生可怕的噩梦”。[7]《阿Q正传》不仅是中国受列强欺侮的讽寓故事，而且其复杂性还“证明讽寓通过意义和表达形式互换位置，可以同时产生一系列各不相同的意义或信息”，因为阿 Q 和欺侮阿 Q 的人都同样是讽寓意义上的中国，

---

〔6〕 Fredric Jameson, “Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism”, *Social Text* 15 (Fall, 1986): 69.

〔7〕 同上书，71 页。

即我们在《狂人日记》里看到的吃自己同类的中国。[8]在杰姆逊看来，虽然西方现代文学作品里也有讽寓结构，但却是无意识的，必须经过讽寓解释才可以明白显露，而"第三世界的民族讽寓则是有意识而且公开的；它们显示出政治与性欲冲动之间全然不同的客观的关系"。[9]杰姆逊说，西方知识分子由于把公与私、政治与艺术分开，已经脱离了社会现实而在政治上毫无力量；而第三世界文学，尤其是第三世界知识分子对政治生活和社会变革的参与，则可以给西方知识分子提供重要的启示。因此他呼吁"在新的形势里重新发明歌德早就阐发过的'世界文学'"，这"世界文学"必须包括极具活力和社会意义的第三世界文学，西方也必须通过文化研究，充分认识第三世界文学的价值和意义。[10]

杰姆逊不是研究中国文学的专家，他的见解也不见得有多少说服力，然而我们不宜过于急切地把他的见解一笔抹煞，视之为故弄玄虚的理论或者外行人半通不通的议论。他解读老舍和鲁迅的小说，有他关于马克思主义和后现代主义的一套理论为背景，也不时有一些值得注意的见解。例如"民族讽寓"的概念就突出了历史观以及社会政治变革的急切要求，这正是鲁迅小说这样的文学作品本身所揭示和推进的。任何文学作品，也就是说不仅止于第三世界的作品，只要其中以正面表述或以反面衬托的方式表露出某种乌托邦式的意愿，就都可以用这"民族讽寓"的概念来分析。但与此同时，认为这种讽寓与第三

---

〔8〕 Fredric Jameson, "Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism", *Social Text* 15 (Fall, 1986), p.74.

〔9〕 同上书，80 页。

〔10〕 同上书，68 页。

世界的“民族主义”密切相关，在我看来对于理解文学作品，尤其是理解鲁迅的作品，却无意中设立了相当严重的障碍。鲁迅和五四新文学的许多作家都极力反对三纲五常的传统观念，反对传统伦理和政治对个性的扼杀，明确以塑造独立自主的人格为己任，所以绝不以“民族主义”为奋斗的事业，甚至不以促进任何组织集体的利益为目标。正因为如此，我很难赞同杰姆逊以绝对的语气表述的意见，即“所有第三世界文学作品都必然是……讽寓性的”。[11] 任何一个文学传统都必然有各种各样丰富的作品，这种一概而论的绝对说法显然不能表述一个文学传统的丰富性和多样性。更进一步说，强调讽寓性，即强调公众政治领域的方面，哪怕出发点本来不错，其实际结果也很可能适得其反。 在中国近代文学中尤其是鲁迅研究之中，情形尤其如此。

在很长一段时间里，简单的政治化可以说是中国内地鲁迅研究的规范。这种政治化研究把鲁迅奉为共产主义革命的圣人，把鲁迅作品完全解释为政治讽寓，而且以随时适应意识形态方针为务。[12] 杰姆逊视“民族讽寓”为第三世界知识分子自愿的政治参与，但在中国，政治化却不是一种自愿的选择，而是国家机器强加给每一个人的，文学作品的讽寓解释也完全控制在掌管意识形态的机关的手中。鲁迅研究中有新意的著述，

---

〔11〕 Fredric Jameson, “Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism”, *Social Text* 15 (Fall, 1986) , p.69.

〔12〕 关于鲁迅作品的讽寓解释如何被利用来论证党的方针政策的正确，可参看 Merle Goldman, “The Political Use of Lu Xun in the Cultural Revolution and After, ” in *Lu Xun and His Legacy* , ed. Leo Ou-fan Lee (Bloomington: Indiana University Press, 1985), pp. 180—186.

像李欧梵《铁屋中的呐喊》，就正是针对这种千篇一律的讽寓解释和鲁迅的神圣化而另辟一途，恢复这位伟大作家多面的完整性和复杂性，强调他个人独特的一面。李欧梵把鲁迅的心路历程解释为"一连串的心理危机，充满了困惑、挫折、失败和心灵探索的彷徨"，把他在生活中选定的目标看成孑然独行，"并不符合梁启超、严复和孙中山那样的名人所鼓动的民族主义那种急功近利的性格"。[13]透过书信、杂文和序跋显露出来的鲁迅本人，和他某些小说的主人公在某些方面颇为相似，即都是具有极强个性的自我，是与世不合的孤独者。他们很难认同任何群体的意识，更不用说狭隘的民族主义意识了。

鲁迅小说《药》的结尾，其用意就深长而且暧昧。革命志士的坟上固然有人神秘地放上了一个花圈，可是那只停在墓旁一棵树上的乌鸦，却并不理会哀悼的母亲的诉求，作出将来有善恶报应的任何预兆。李欧梵对这段坟场描写的分析，就紧扣住作品本文的暧昧含混，不容许以曲解的方式否认鲁迅自己对革命所抱的矛盾态度，否认鲁迅因为正处在杰姆逊所谓公与私、政治与个人领域的分裂当中而焦虑徘徊。李欧梵说："那只乌鸦当人面扬长而去，绝没有顾及人类寻求安慰和近便解决办法的努力，包括那过于急切寻找意识形态的读者的努力。乌鸦给人的信息……最终说来是不确定的，但它无疑打消了那个花圈无中生有平添在结尾上那种世俗的乐观主义。"[14]我们不妨回想一下鲁迅自己关于写作的小小讽寓，他把写作和发表他那

〔13〕 Leo Ou-fan Lee, *Voices from the Iron House: A Study of Lu Xun* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), p. 3.

〔14〕 同上书，68 页。

些政治和社会讽寓的作品说成是无谓而且残忍的举动，就好像是惊醒睡在一间不可摧毁的“铁屋”里的人，白白使他们感觉到窒息而死的痛苦。“铁屋”的意象极有力地表现出在清末民初，即在革命和压抑相互交织的特定时刻，鲁迅自己对于历史的感觉。这种沉重的历史感与“世俗的乐观主义”绝不相同，我们由此可以看出，李欧梵对《药》的解读颇有说服力，也很接近鲁迅自己写作当时的感受。

以上所述当然并不一定与杰姆逊的观点相矛盾，并不完全否认《药》以及鲁迅别的小说是“民族讽寓”，也并不否认写这样的作品是一种政治的介入。杰姆逊的论证自有他一套强有力的意识形态为基础，我们不管赞同或是反对他的观点，都必须同时考虑他关于现代主义与后现代主义、文学与政治、第三世界与全球性或多国资本主义等各种问题的一套看法。杰姆逊从他特定的理论立场出发，对一些作品作出他的解释，也就对中国文学研究者们提出了问题或者说挑战。回应他的挑战，不管是支持还是反驳他的看法，便已是参加一场理论的探讨。在我看来，我们应当欢迎这种理论的挑战，因为它为我们提供了一个机会，使我们能够打破专业分类自我封闭的状态，讨论更广泛的理论问题，从而能吸引更多圈外的人，让他们对中国文学研究也产生兴趣，感到关切。

以上所论基本上涉及由于西方理论的发展，要求中国文学研究与之相适应而产生变化的外在压力。但我们如果以为理论的挑战只是来自西方理论的一种外部压力，那就错了，因为80年代以后中国内地作家和评论家们写出的文字，已经越来越趋于“现代”甚至“后现代”。而在台湾，关于理论和后现代主义

的讨论已经展开相当一段时间了。[15] 换言之，求变的压力似乎也来自于内部，因为研究对象本身已经发生了变化，从而要求有新的观念、新的方法和新的阐释技巧，而这些都很难与西方理论完全绝缘。其实就现代中国文学而言，一部作品产生的背景往往与西方或西方文学有些关联，而研究一部作品很难不以某种方式考虑这样的背景。然而这并不是说，研究中国文学就得完全接受西方理论，把这些理论机械搬用到中国作品的阅读中去。在我看来，要采取真正具有理论性的立场，首先就要对理论本身作批判的思考。我们当然不可能在理论之外任意取一立场来对理论作批判思考，因为不可能有理论之外的理论立场，可以做一个阿基米德式的支撑点，让我们来移动批判思考的杠杆。我所谓批判思考的基础，不是纯粹的思维，不是自认为对物质现实能作出最终解释的某种原则或理性；批判思考也不可能以某种中国文化的独特本质为基础，好像中国文化与西方传统毫无相通之处，可以提供一个独特的角度。因此，所谓批判地思考西方理论，就意味着要依靠我们阅读中国作品时的审美经验，在更广的意义上，则要依靠我们在中国生活的现实经验，即我们称为中国那个经济、政治和文化环境给我们的感受和经验。在我们的生活经验当中，有理论无法概括把握的东西，有公式和原则无法完全解释的东西，而这就可以为我们的批判思考提供一个基础，一个真正理论性立场的根基。

---

〔15〕 我们只要浏览一下最近十年发表的文学作品，读一读文学评论的刊物，就可以明显感觉到中国当代文学发生了怎样巨大的变化。新近的作品和老一代成名作家如茅盾、巴金、丁玲等的作品有极为明显的区别，而来源于西方的批评观念、术语和方法已经或正在跨过语言障碍，广泛应用在当代中国的文学批评之中。这在中国近代文学史上固然不是新奇现象，但在 80 年代以后的中国却有很强的政治色彩。

文化差异与文化的隔离

美国学者切福斯（Jonathan Chaves）在一篇短文里，非常明确地表露出“理论爆炸”在汉学家当中引起的焦虑不安。他以少见的直率感叹人文研究“意识形态化”的危机，并把这危机的产生归咎于文学理论的不良影响，认为“搅乱了英美和其他文学传统研究的同样的理论方法”，现在也侵入了中国文学研究的领域。[16]切福斯认为近年来汉学界的学术水平普遍降低，其原因就在文学理论、尤其是解构主义的影响。他特别点出欧文，似乎认为欧文在汉学界为文学理论的入侵做内应，以其近著《迷楼——诗歌与欲望的迷宫》“为德里达狂热的头脑所产生出来的妖魔鬼怪，敞开了中国诗研究的大门”。[17]切福斯文章的语调相当激愤，其中妖魔入侵的形象和反理论的强烈情绪，都恰好证明中国文学研究正在受“理论爆炸”的影响。在无意之中，他似乎证明了美国解构批评主将保罗·德曼（Paul de Man）十多年前的一段话是准确的预言，因为德曼曾说“全部文学都会对解构主义的方法作出回应”，他用于普鲁斯特作品的解构分析“只要在技术上作适当调整，就未必不能应用于弥尔顿或者但丁或者荷尔德林”。[18]我们还可以加上一句：或者

---

〔16〕 Jonathan Chaves, “From: Form the 1990 AAS Roundtable,” *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 13 (Dec. 1991) : 77.

〔17〕 同上书，80 页。

〔18〕 Paul de Man, *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust* (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 16—17.

中国文学，而且加上这句话是带着欣喜或是忧愁，就全以我们对解构主义取怎样的态度和立场而定。欧文是否真是强硬的解构主义派，值得再作商榷，但我们应当承认，欧文和余宝琳（切福斯文中批评过的另一位学者）在中国文学研究中有一定影响，就是因为他们在讨论中国诗的同时，并不回避考虑理论问题。其实研究中国文学的绝大多数学者并不反对理论，重要的批评著述，无论是有关古典作品或是现代作品，无论分析的是某一体裁，某一时期或某一具体的文学作品，都往往通过把中国和外国的传统作某一程度的比较，由作品的具体分析引向带哲理性的更大问题的思考，从而加深我们对中国文学的理解。

切福斯虽然语气激昂，但他描绘的危机却多半是并不存在的。就算有什么危机，那也不是欧文或别的什么人为解构主义敞开了中国诗研究的大门。事实上，对新的理论而言，传统中国文学研究的门还开得不够大，还没有让中国文学走出文化的封闭圈。不仅如此，我们可以通过另一场辩论看出，当中国诗人们力求走出传统的阴影，用现代的语言说话时，欧文好像并不乐意让中国诗的大门敞开。我指的是欧文对北岛诗集《八月的梦游者》英译本的评论，以及这篇书评引出来的驳难和争议。欧文和杰姆逊一样，也把中国文学视为第三世界文学的一个代表，然而杰姆逊十分欣赏并呼吁重新发明“世界文学”，而在欧文看来，发明或重新发明出来的“世界诗”却毫无意义和价值。它不过是第三世界诗人拿到国际市场即西方市场上去推销的商品，写这种诗无非是拼凑一些陈词滥调、软语柔情、全世界通行的意象，再添一点带有异国情调的地方色彩。欧文说，目前文学行市上的热门货之一是政治或受压迫的痛苦，因

为“争取中国民主的斗争正在时髦”。但欧文奉告第三世界的诗人，写压迫“并不能保证写出好诗来，就像被压迫的受害者并不因此就道德高尚一样。而且利用自己受迫害的经验来谋取自身利益尤其危险，因为这意味着把自己卖到国外去迎合国际的读众，打动他们，为他们提供政治德行这种随时都很短缺的货色”。〔19〕我们也许觉得这话颇有些刺耳，然而欧文是研究中国诗的名教授，他指出写诗不是卖淫，政治诗不一定就是好诗。如此专家之言，我们又岂能等闲视之？

然而欧文认为所谓“世界诗”的问题，并不仅止于拿第三世界被害的经验来卖钱。在他看来，“新诗”既无历史，亦无传统。他举了近代中国、印度和日本的诗作例子，说明所谓“世界诗”其实是第三世界诗人拙劣模仿翻译得拙劣的西方诗，然后再回过来译成英文的东西。他进一步解释说，“这就意味着我们，即国际读众当中，英美或欧洲这部分，读的原来是从读我们自己诗歌传统的译文中产生出来的诗文”。〔20〕这话听起来很像杰姆逊描绘西方人读第三世界文学的典型经验，即觉得所读的不是新的原作，“却好像是已经读过的作品”。在杰姆逊看来，这种似曾相识的感觉不过掩饰了西方读者的“畏惧和反抗”，因为他们感觉到要像第三世界当地的读者那样来读这类作品，“也就是说，真正读懂这类作品，我们就得放弃对我们个人说来相当可贵的许多东西，就得承认我们不熟悉因而可怕的一种存在和一种局势，是我们不知道而且宁愿不要知道的”。〔21〕

---

〔19〕 Stephen Owen, “The Anxiety of Global Influence: What is World Poetry?” *The New Republic* (Nov. 19, 1990) : 29.

〔20〕 同上文。

〔21〕 Jameson, “Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism, ” p. 66.

可是欧文是研究中国古诗的有名学者，对他说来，有哪部中国作品会是陌生、不熟悉或可怕的呢？于是问题只可能出在中国现代作品身上，只能怪现代作品放弃了历史以及"传统诗所必有的繁富的学问"。[22]欧文对北岛这本书的书评写得文字典雅，随处流露出一位名家对自己学识和权威蛮有把握的自信。读这篇书评也会给人造成强烈的印象，即中国历史已随着古典诗的结束而结束，在中国现代文学中，古诗中那种"繁富的学问"已经丧失殆尽，只有像欧文这样的学者才真正掌握着这种学问。

也许正因为如此，欧文的书评使得别的一些学者颇为不满。奚密对欧文的书评作出回应，对明确划分民族的诗和国际的诗是否可能，表示很怀疑，并且她认为西方对中国现代文学的影响"远较文化间文学典型的传递要复杂得多。影响的接受往往以接受本体的内在状况和需要为前提；没有先已存在的倾向是无法造成影响的"。[23] 中国现代文学受到很多外来文化的影响，这本是无可否认的事实，可是一旦承认有外来影响，中国诗在欧文眼里就失去了独特性，就不再是中国诗，而仅仅是"世界诗"。欧文认为，"民族的诗曾有其历史和情境。相形之下，国际的诗则是一复杂而且不断变化的形状，展开在漫无边际的一片空白背景之上。它不时会显得很美，但是它没有历史，也不可能留下可以构成历史的一丝印迹"。[24]值得注意的是，"民族的诗"是"曾有"历史。欧文似乎要读者相信，现代

〔22〕 Owen, "What is World Poetry?" p. 32.

〔23〕 奚密，"差异的忧虑——一个回响"，《今天》1991年1期，94页。

〔24〕 Owen, "What is World Poetry?" p. 28.

中国文学并没有历史，而且现代中国的诗人由于注定了要说一种不属于自己的语言，所以他们尽管说话写作，却“并没有先赢得自己的语言，并没有先争得说话的权利”。[25]欧文这话并不仅是批评当代中国诗最低劣的作品，因为他显然视北岛为当代中国最优秀的诗人之一，而且认为《八月的梦游者》“在译成英文的现代中国诗中，是唯一还不至于使人难堪的作品”。[26]因此，北岛诗的弱点更代表了全部中国现代诗的弱点。欧文引了数行北岛的诗，认为这些诗大多是陈词滥调，然后他问道：“这究竟是中国文学，还是以中文开始的文学?”言下之意是，这种文学虽然用中文写成，而且可以代表中国现代诗中不那么使人难堪的部分，其实却毫无中国特性，而且从一开始就是为了将来能译成英文，给国际的读者看而写的。于是欧文紧接着问道：“这类诗是为谁而写的呢?”[27]

北岛的诗有很多是在文革艰难的岁月里写成的，那时候在中国写诗的条件绝不理想。据北岛诗的译者杜博妮说，北岛那时“只为自己和一小圈相近的朋友写作。由于公开发表作品受极严格的限制而且有很大的危险性，所以愿意从事创作的人很少想到去加入官方作家那人数极少的行列”。[28]欧文认为，所谓孤独的诗人在压抑文艺的敌对社会中独自创作，不过是一种浪漫的神话，而他对此是嗤之以鼻的。不过他也许应该知道，这神话自屈原以来，就也存在于中国文学数千年的传统之中。

---

〔25〕 Owen, “What is World Poetry?” p.30.

〔26〕 同上。

〔27〕 同上文，31 页。

〔28〕 Bonnie Mc Dougall, “Bei Dao's Poetry: Revelation & Communication,” *Modern Chinese Literature* 1 (Spring 1985) : 247.

欧文在其评论开篇之处，已经定下一条原则，即他所谓“小小的异说：诗人绝没有为自己写作的。诗都只是为读者才写的”。[29]因此北岛也必然为读者才写诗，而他虽没有真正的诗才，却竟有莫名其妙的鬼才，能预见到将来的利润，预感到将来的成功，于是为想像中一群国际的读者写作，预料到十年之后的某一天，这群读者会读他作品的英译本。对这样一个文学商品，欧文不禁问道：“如果这是一个美国诗人用英文写作，这本书会印出来，而且由一个有声望的出版社来印行吗?”[30]那没有说出口来的回答是明明白白的：所谓“世界诗”只是一场骗局，出版这种诗是一种丑闻，而北岛则是在道德和智能两方面都成问题的人，欧文觉得自己责无旁贷，负有站出来批评他的责任。

然而有些学者并不同意这一看法。奚密认为，尽管欧文要大家注意西方的文化霸权，他自己却“在用另一种优越的观点——强加在现代诗身上”。[31] 欧文不喜欢翻译过来的“世界诗”里全世界通用的语汇和意象，可是李欧梵却指出，北岛的中文原诗明确地记录下北京人特别的乡音，必须得听出北京话的味儿来，才能欣赏北岛的诗。李欧梵说：“祖国是一个世界性的意象；乡音也可能如此。只有当你在读此诗时心中‘听’到北京人的口音，才可能体会到现实带给诗人的恐惧。”他又接着说，诗，至少有些诗，写出来是要人听的。他想问欧文，唐诗如果由古人念出口来，听起来又是什么味道?[32] 另一位论者

[29] Owen, “What is World Poetry?” p. 28.

[30] 同上文，31 页。

[31] 奚密，“差异的忧虑”，95 页。

[32] 李欧梵，“狐狸洞诗话”，《今天》1992 年 1 期，204 页。

则认为，欧文“过于轻率地将中国非现实主义的一些创作视为西方中心话语体系‘世界化’的又一例证”。[33] 这些不同意欧文见解的各位，是否对一篇短短的书评反应过激，小题大作了呢？这书评毕竟只是研究中国古诗的一位权威学者信笔写来，走出他惯常熟悉的一片学术园地，到郊野的一次远足旅行。研究古典文学的学者愿意涉足到研究现代的领域，这本来是极好的事，因为要成功地走出文化的封闭圈，首先就需要拆除学术的藩篱，打破不同研究领域相互隔阂的界限。然而欧文书评的问题，并不在于他对某个诗人或某些诗作的好恶褒贬，而在于他的见解会把中国文学更深地推进封闭圈里，把中国和西方、“民族”诗和“国际”诗视为“两个截然对立、封闭的体系”。[34]欧文书评的标题“环球影响的忧虑”，当然是故意模仿哈罗德·布鲁姆（Harold Bloom）一本很有名气的书，即《影响的忧虑》。奚密也故意模仿欧文的题目，说欧文自己的见解也表露出一肚子的忧虑，一方面是“对（中国诗和世界诗之间）差异消失的忧虑”，另一方面又是“对（传统诗和现代诗之间）差异的忧虑”。[35] 我们将会看到，欧文在研究中国诗的时候，的确喜欢强调文化的差异。

欧文认为“民族诗”与“世界诗”、中国诗与西方诗是决然不同的，而且这不同的根源来自“诗”这个概念在中国和西方根本不同的理解。欧文所谓中国诗的概念，特别强调诗与历史的相互融合。他在论北岛诗的书评中反复提到这一融合，并以

〔33〕 尤翼，“也谈八十年代文学的‘西化’”，《今天》1991 年 3—4 期，31 页。
〔34〕 奚密，“差异的忧虑”，95 页。
〔35〕 同上，96 页。

此作为否定北岛诗的最重要标准。按照欧文的观念，古代中国的诗本身就是历史或历史的真实记录，中国读者看一首诗的时候也总是抱着一种“信念”，即认为诗是“历史经验的实录”。[36]西方诗是虚构，与历史无关，中国诗则与历史真实保持根本的连续性。欧文说：“西方文学传统往往使文本的界限绝对化，就像《伊利亚特》中阿喀琉斯之盾自成一个世界。……中国文学传统则往往注重文本与生活世界的连续性。”[37]奇怪的是，这重要得不得了的“历史”和“生活世界”都只存在于过去，只能由具备“繁富的学问”的大学者们从过去之中拣出来。历史似乎只是过去了的东西，所以按其本质就是现代中国文学不可能有的。例如现代诗人写受压迫，写争取民主的斗争，尽管所写的是他们生活世界中真实经验的一部分，他们却受到严厉的苛责，说是在写毫无意义的政治诗，在把自己当作文学商品出售。可是他们如果有意识地躲避政治决定论的窠臼，把诗“作为纯诗”来写，就又会被斥为“多愁善感（或曰故作姿态）”，而按照欧文的诊断，这正是“中国现代诗的通病”。[38]

认为中国文学和西方文学的差异是历史真实和创造性虚构之间的差异，这个观念在余宝琳的著作里表述得更为清楚。她认为西方传统所谓文学，是“以一种基本的本体论的二元论为前提，即假定超越于我们生活在其中的具体历史王国之上，另

---

〔36〕 Stephen Owen, *Traditional Chinese Poetry and Poetics: Omen of the World* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985), p. 57.

〔37〕 Stephen Owen, *Remembrances: The Experience of the Past in Classical Chinese Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), p. 67.

〔38〕 Owen, “What is World Poetry?” p. 30.

有一种更真实的存在，而这二者之间的关系又重复表现在创造活动及其成品之中”。[39]正因为有这“基本的本体论的二元论”，西方文学才有隐喻（metaphor），尤其是讽寓（allegory），而隐喻和讽寓在中国文学中则不可能存在，因为中国人的思想不是二元的，中国哲学里没有超越的观念，中国诗不是比喻和虚构，而是“诗人对他生活于其中的周围世界直接的反应”。[40]中国人“不是把诗作为虚构的作品来读，写诗也不是为了随意创造或者应合某种历史现实或哲学的真理，而是从那现实取出来的真实的片段剪影”。[41]尽管我们可以举出无数中国古诗来，证明以中国诗为实录的看法并不符合事实，但欧文和余宝琳强调中国和西方传统之间有根本差异，却非常符合某些西方学者的口味，因为这些学者正急切地想把非西方的世界看成一个纯粹差异的世界，一个引人入胜、难于想像的世界，那个世界中思维和语言的运作方式与他们完全不同，比他们在古代神话和中世纪传奇中可能找到的任何可怪可异之事，更为浪漫，更为离奇。我们可以说，杰姆逊欣赏第三世界的“民族讽寓”及其“政治与性欲冲动之间全然不同的客观的关系”，也属此类，也是希望找到一个全然不同的非西方世界，其中表露出来的正是他希望看到和欣赏的那些差异。于是中国文化内部的各种差异可以忽略不计，中国和西方文化之间的差异才可以格外突出。于是只有在西方，我们才找得到“私与公、文学与政治之间的根本性分

---

〔39〕 Pauline Yu, *The Reading of Imagery in the Chinese Poetic Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1987), p. 5.

〔40〕 同上书，35 页。

〔41〕 同上书，76 页。

裂"，也只有在西方的诗和诗学里，才存在"基本的隔离"，才有"本体上完全不同的两个王国，一个具体，另一个抽象，一个是感性的，另一个则不可能通过感觉去把握"。[42]

凡用中文来读中国诗的人大概都相信，在创造性或想像力方面，我们的李白、杜甫并不一定就亚于他们的但丁、弥尔顿或者荷尔德林，也就是说，中国诗人也能在诗中创立一个虚构而自足的世界。余宝琳说中国诗人只能"以一种刺激和反应的创作方法，而不能以模仿的方法来写诗"，我们大概很难同意。[43]我虽然没有像切福斯那样反理论的情绪，但我很赞同他所说的一点，即他认为"在把中国的一元论与西方的二元论互相对立起来的当中，再加上这对于隐喻和讽寓等问题的影响……就似乎否认了中国语言和思想有某种东西：即表述抽象概念的能力"。[44]我在此并不想深入探讨欧文和余宝琳所持中国诗的观念，不过我要指出，他们在中国和西方、中国的实录和西方的虚构之间划出一道严格界限，对于中国文学研究非但无益，而且有害，他们很可能关上了中国文学研究的大门，把它更深地推进文化的封闭圈里，把中国文学变成实际上在文化方面提供异国情调的西方的"他者"。具讽刺意味的是，他们这样做显然出于对中国文学真心的爱好，出于他们对文学理论的兴趣，以及想把握中国古典诗歌独特的中国本质的愿望。简言之，他们集中注意的是把中国和西方区别开来的基本差异。如

---

〔42〕 Pauline Yu, *The Reading of Imagery in the Chinese Poetic Tradition* , p.17.

〔43〕 同上书，82 页。

〔44〕 Chaves, "Forum: From the 1990 AAS Roundtable," p. 78.

果说强调差异确实是当代西方理论所要求于研究者的，而这些学者们阐述的东西方传统之间的文化差异又存在不少问题，我们就不能不重新思考西方理论与中国文学研究的关系，不能不设法另辟新途，以求对超出民族和语言界限的文学和文化问题的讨论，作出我们自己的贡献。

第一世界理论与第三世界经验

在讨论现代中国文学研究的一篇文章里，刘康批判了三位学者所代表的三种不同批评模式。他认为夏志清的著作使用形式主义模式，李欧梵使用历史主义模式，刘再复使用人道主义模式，而这三家都自以为摆脱政治的干预，其实他们的模式下面却又暗含了政治假定和目的，于是刘康总结说，政治普遍存在于一切文学和文化的表现形式当中。他认为尽管夏、李、刘这三位批评家都希望超脱政治的考虑，甚至明说要逃离政治，但都没有真正脱离政治。刘康自己则承认，他强调政治贯穿在一切文学和文学批评之中，是受当代文学理论以及后现代主义文化论辩的启发。对刘康来说，对理论有兴趣也就意味着对政治的兴趣，于是他在文章结尾响亮地号召“某种文化和政治的关联和参与”。[45]政治似乎是他全篇文章的眼目，他力求要做到的事情之一，就是要开路架桥，沟通作为西方理论概念的政治和作为中国社会实践的政治。前者体现在他所谓“福柯所揭示的权力与知识的串通关联”之中，后者则可以用毛的观点和

〔45〕 Liu Kang, “Politics, Critical Paradigms: Reflections on Modern Chinese Literature Studies,” *Modern China* 19 (Jan. 1993) : 38.

中国的政治现实为代表。虽然这二者在西方的名声很不相同，刘康却提醒我们说，"毛关于政治和审美的关系的观念事实上很可能激励了福柯对西方自由派人道主义的激烈批判"。[46] 这句话的用意在于把毛的观点和福柯的观点相联系，从而证明毛观点的正确，而这一步成功之后，刘康就可以进一步阐明毛和福柯关于政治渗透一切这种观点的真理价值。他论证说，毛以后中国的作家和批评家尽管明确主张把文学和文化非政治化，他们抛弃毛的观点本身便是政治的行动，因而"恰恰证明了毛关于文学和文化活动都是政治活动的观念，而不是动摇了这一观念"。[47] 当然，政治斗争中的各方都各有其政治性，在中国，文学非政治化的努力是要把文学从国家政权的直接控制下解放出来，在这个意义上，当然可以说这是政治的行动。可是，断言文学和文化中的一切都是政治，究竟有什么意义呢？假如这一断定确实很对，可以适用于一切观点和一切行动，那么对于任何具体事物特殊的政治性，岂不等于什么也没有说吗？假如一切批评活动都同样是政治的活动，每个批评家都各有其政治见解，非政治化就不可能存在，那么刘康指责别的批评家，其原因是因为他们的批评非政治化呢，还是因为他们的政治见解不符合他认为正确的那种政治呢？

刘康的论述看起来好像很复杂，其实却以一个简单的前提为基础：即把西方当代理论及其政治辞藻视为文学和文化研究中的绝对价值标准，具有判定是非正误的力量。所以他一旦证

---

〔46〕 Liu Kang, "Politics, Critical Paradigms: Reflections on Modern Chinese Literature Studies,' " p.14.

〔47〕 同上文，38 页。

明毛（即一局部性的政治理论和实践）符合甚至预先提出了福柯的观点（即普遍性的西方理论），也就可以通过这一联系，论证毛观点的正确。但是这一逻辑论证的前提，在我看来并不是一条毋须证明的公理，所以从毛与福柯的这一联系，我并不能就得出结论，认为我们应当通过福柯接受毛的真理。恰恰相反，倒是因为我们有中国政治现实的经验，我们对福柯的观点应当再三审慎地思考。斯坦利·罗森（Stanley Rosen）也曾提到，福柯晚年与毛的关系。[48] 我想我可以趁便在这里说明，我所谓采取一个理论的立场是什么意思。理论的立场首先就要求我们以实践经验为基础，对理论前提本身作批判的思考。我完全承认理论的重要，承认批评理论能够给我们特别的理智上的满足，但是我还是要重复以实践经验来检验理论的必要，这包括我们阅读的经验和社会现实的经验。理论和实践并不必然起矛盾，但也并不总是一致，正是通过考察它们之间或分或合的关系，我们才可能超出纯经验主义的局限和纯理论的繁琐，取得自己独立批判的立场。

如果我们接受刘康的说法，即“政治随时以各种各样的形式渗入到一切文化形态和组织机构之中”，[49] 那么政治无处不在的渗透本身，就会使他的说法变得多余，而且不进一步注意那“各种各样的形式”，这不言而喻的自明之理在文学和文化研究中就毫无用处。说政治存在于一切文化形态之中，就像说一切诗是由文字构成的一样，都是一种毋须说的空话，对于更好

---

〔48〕 Stanley Rosen, *Hermeneutics as Politics* (New York: Oxford University Press, 1987), p. 6; 又参见 pp. 190—193。

〔49〕 Liu Kang, "Politics, Critical Paradigms," p. 14.

理解任何具体的文化形态或一首具体的诗，很难有什么帮助。可是刘康这一论说的问题，还不在于提出政治无所不在的自明之理，而在于消除了西方学院里谈论的政治和中国现实政治之间的根本差别。在西方，公民社会的传统保障了文学和文化活动的独立性，而在中国，这样的公民社会及其对人们自由的保障还并不是政治的现实。这两种不同政治的混淆使刘康的文章具有典型美国式“多元文化论”论述的特点。正如芝加哥文化研究组在一篇文章里指出的，这种论述“在其表达手法上有一些弱点：如过分依赖理论的效力；一种虚假的自愿参与政治的意识；对公民社会的条件没有充分认识；倾向于把批判的基础局限在一套少数派化的身份之中（例如种族、阶级、性别等等）；而且忘记其术语在所谓‘第三世界’的环境里是如何流通的”。[50]

在我看来，上文最后提到的“忘记”两个字，是亲身体验过“第三世界”现实环境的人最不该犯的错误。在那种社会环境里，政治由执政者来界定，而不是交给学者们去讨论分析。在中国，尤其在文革当中，从党组织和国家机构到个人生活的具体细节，政治当然渗透了一切，但对绝大多数中国人说来，这种全盘政治化带来的是灾难性的后果。由政治渗透一切导致公开宣布政治统率一切，国家政权独霸一切，使包括文学和文学批评在内的一切，都服从少数统治者的利益，服从极权主义政治的指挥。在这种情形之下，为推进党的路线和政策，为说明其为放之四海而皆准的真理制造出来的文学作品，把党的路

---

〔50〕 Chicago Culture Studies Group, “Critical Multiculturalism,” *Critical Inquiry* 18 (Spring, 1992): 532.

线形象化作为自己存在理由的作品，都不过是极枯燥无味的政治宣传品。完全为灌输某种思想写出来的小说或剧本，读起来味同嚼蜡，令人生厌，那种沉闷的经验同样是令人难以忘记的。刘康批评夏志清的“现代派偏见”，说他只欣赏沈从文、钱锺书和张爱玲这些非左翼作家，而刻意贬低了“杨朔的共产主义小说《千里江山》”。[51]当然，审美趣味是个人性的，不过就审美趣味总是在一定社会政治条件下形成的而言，我很怀疑刘康会真的觉得“杨朔的共产主义小说《千里江山》”比沈从文、钱锺书和张爱玲的作品更值得一读。在80年代比较开放和宽松的气氛里，在中国内地，被读者和批评家们重新发现的，恰好正是沈从文、钱锺书和张爱玲这样的作家，而像杨朔那一类唯党命是从的文人，则很快被人遗忘了。这是第三世界阅读经验的一个事实，我们不能为了接受第一世界的理论，就忽略或抹煞这一事实。恰恰相反，正是这种不能忘记的经验，正是我们在自己生活中感受到的全盘政治化的后果，使我们更多一份慎重，更多一点考虑，不会毫无头脑地去盲目接受“福柯的启示”，把它机械搬用到中国的实际当中去。

有时候，第三世界的经验似乎妨碍我们完全吸收或支持第一世界的理论，可是那经验是我们存在的一部分，是我们本性或历史性的一部分，哪怕你想把它从我们的历史意识中清除，也根本做不到。其实正是那种经验提供基础，使我们能够去认识事物，理解事物，去得出一些有价值的洞见，而这些洞见之所以有价值，也就因为它们是从不完全受西方理论控制的角度得来的。我们的洞见也许不仅对我们自己有价值，而且对西方

---

〔51〕 Liu Kang, “Politics, Critical Paradigms,” p. 18, 20.

的批评家们也有价值。正如芝加哥文化研究组所说："当西方学院里的知识分子宣布政治干预的计划时，他们那种意愿是因为有公民社会模式的存在才有可能形成的，但他们的计划却往往没有反映出这种模式"。[52]也许我们对政治极为敏感，正可以使这种模式更清楚地突现出来。我们对全盘政治化有过深切感受，这种经验就可以帮助防止政治化在实际生活中带来并不美妙的后果。换言之，我们的经验可以帮助西方批评家们认识到，"如果政治化去掉了学院公共话语之间的界限，其结果将不会是获得与现实的联系，而是丧失政治化所追求的理想，即多元文化的空间互不侵犯，也不受国家侵犯"。[53] 在这个意义上，我们的经验也许不是应该消除的障碍，而恰恰是一种精神财富。在我们觉得自己的"中国经验"有碍于我们附和某些西方理论和概念时，我们也许正可以从中得出某种洞见来。伽达默曾说："真正够得上称为经验的东西总会打破我们的预料。人的历史性基本上就意味着在经验和洞识的关系中产生出来的一种根本的否定性。"他又说，洞识"总是有自我认识的成分，并构成我们所谓经验的必然的一面"。[54]他这些话要表明的，也许就是我上面所说的意思。由此看来，在文学和文化研究中，强调经验在阐释学上有正面的意义，这和反理论的立场毫不相干，却正好为一个真正理论的立场提供基础。这种理论立场不会对自己批评上的假设前提视而不见，不会把理论变为教条，却会使之成为分析和批判的有力工具。

---

〔52〕 Chicago Culture Studies Group, "Critical Multiculturalism," p. 534.

〔53〕 同上文，534—535 页。

〔54〕 Gadamer, *Truth and Method*, p. 356.

中国的生活经验与西方理论之间不很协调的关系，海外的一些中国批评家是颇有感受的。80年代初期，在当代西方文论最初介绍到中国的时候，大多数批评家都以毫无保留的态度热情支持，欢迎西方新文论的到来，因为在这些新的理论中，他们不仅看到研究文学的不同方法，而且看到一个机会，觉得终于有可能脱离长期戕害了中国文学及文学批评的正统观念。然而，随着与西方理论的接触逐渐深入，尤其当有些批评家到达西方之后，中国经验与西方理论之间的冲突也开始显露出来。这种情形由刘再复的例子看得最明白。他在担任中国社会科学院文学研究所所长和《文学评论》主编时，对西方理论表示热烈支持。可是他到美国后不久发表的一篇文章，却意味深长地题为《告别诸神》，其中明确表现出他对西方理论的失望。刘再复说，近代以来，中国作家和批评家一直在"偷窃"外国人的理论，包括德国人、俄国人、法国人和美国人，其结果是丧失了自己的独创性，生活在"他人的各种形式的无所不在的精神地狱之中"。所以中国文学评论者在20世纪末必须完成的任务，就是"要走出他人的地狱的阴影"。[55] 刘再复描绘的地狱阴影，也实在是巨大无比，由20年代以来引进中国的各种激进的社会和文化理论所构成。他认为这些理论变成了各式各样的"美学暴君"，都有"革命金纸包裹着的独断论"的特色。[56] 统治当代中国文坛的是一个俄国暴君，即文学应该"反映"生活的观念，这个观念最先由列宁提出来，后来便发展为"社会

〔55〕 刘再复，"告别诸神：中国当代文学理论'世纪末'的挣扎"，《二十一世纪》1991年5期，127页。

〔56〕 同上文，129页。

主义现实主义”原则。刘再复正是针对这暴君式的“反映论”，提出了“文学主体性”理论，以求为中国文学研究“提供新的哲学基点”。从流亡海外的知识分子的观点，刘再复可以明确地说，他提出“文学主体性”理论的最终目的，是要“超越政治意识形态的局限和独断”。[57] 他认为阿城、韩少功等“寻根派”作家的创作，显然有意识地想要走出“欧化”的阴影，因此是一种“回归精神家园的努力”，而在文学理论上，同样的倾向则表现为“回归主体”和“回归本文”的努力。[58] 刘再复的目的是要引导当代中国文学和文学批评，走出国家政治的精神地狱，所以他在理论上所做的，首先就是非政治化的努力。

90 年代，刘再复到了美国，与西方文论有了更切近的接触，于是他很快发现，在目前西方的文学和文化批评中，非政治化并不是受人尊重的体面立场，赶时髦的理论家们奢谈的恰恰是政治和政治的干预。不仅如此，“主体”的理论，甚至“主体”这个概念本身，在西方已经基本上被解构，丧失了信誉，不再认为具有批判思考的活力。如果说刘康号召“某种文化和政治的关联和参与”，正是顺应西方理论主流的趋势，那么刘再复提出的非政治化方案则显然代表另一种思想方式，在与当代西方理论比照之下，很可能显得令人难堪地落后过时。因此刘再复承认有“东西方文化需求的严重落差”，而由于这个原因，有一系列问题不断困扰着中国的知识分子：如何在尚缺乏主体性观念的人文环境里，去理解已经“取消主体”的后现代理论？

---

〔57〕 刘再复，“告别诸神：中国当代文学理论‘世纪末’的挣扎”，《二十一世纪》1991 年 5 期，131 页。

〔58〕 同上文，129 页。

在刘再复看来，这就构成了“中国学人世纪末的一种煎熬”。[59]如果说他在中国看见一个“社会主义现实主义”的暴君，那么在西方他看见的是另一种，即“能指的暴君”，这个暴君把主体缩减成了一个毫无意义的抽象。[60]很明显，刘再复要告别的“诸神”不仅是柏拉图和亚里士多德、克罗齐和史宾岗、弗洛伊德和达尔文、卢卡契和布莱希特、普列汉诺夫和车尔尼雪夫斯基这些旧的神，而更是巴尔特、拉康、德里达和福柯这类后现代主义和后结构主义新的“诸神”。

刘再复文中表现出想逃出他人地狱阴影的那种冲动，不禁使我们想起欧文对他所谓“世界诗”不以为然的态度，因为这两者都表现一种企望，即企求思想和文体风格上的某种纯粹性，企求绝对中国特色的真实性和原创性。从后现代主义理论的角度看来，在批评思想上追求完全不受他人影响的原创性的意愿，当然只能是一种虚幻而不可能的、浪漫的、乌托邦式的意愿。伍晓明批评刘再复的文章，就吸取了不少解构主义语汇，认为刘再复的本质论基调、其“独创神话”和“多元幻梦”，都只暴露了怀旧式的“纯真起源的向往”。伍晓明说，“告别诸神”这个观念本身就是来自西方的比喻，“世纪末”也是典型西方的情绪。[61]伍晓明说得很对，“自我只有通过他人才能规定自己。遗忘或压抑使自我成为自我的可能性条件，压抑或遗忘自我也是他人的他人，是自我神话得以产生的原因”。[62]

---

〔59〕 刘再复，“告别诸神：中国当代文学理论‘世纪末’的挣扎”，《二十一世纪》1991年5期，133页。

〔60〕 同上文，134页。

〔61〕 伍晓明，“读《告别诸神》”，《二十一世纪》1991年8期，152—156页。

〔62〕 同上文，153页。

他对刘再复的批评可以使我们认识到，不能凭空构造一个孤立的中国本质，也可以使我们注意到自我封闭的危险，即把自己关在一个文化的封闭圈里，却还幻想有自己的批评空间。在我们这个时代，思想在全球范围内相互关联是一个基本事实，任何人企求追寻民族或文化的本质，都不可能忽略或否认这一事实。所以中国的文学理论家们并毋须走出他人的阴影，这些他人也并非超越我们的“诸神”，我们首先要做的，倒是把这些“神”也看成和我们一样的人。也就是说，中国批评家的任务与其说是独立于他人来思考，不如说是批判地思考他人已经思考过的东西，因为我们只有通过弄清楚别人思想的内容，才可能达于自己独立的思想和批评立场。就思想和知识而言，只有通过逐渐积累，通过不断与他人或他人的思想互相交往，才可能获得独创性和真正的自由。

然而我们如果不承认西方的理论权威是神，我们也就毋须西方理论家们来赐予我们最基本的理论概念。伍晓明在批评刘再复时断言，说“‘人’和‘主体’概念本身都是来自西方哲学的借贷”，而且进一步把这些概念描述为“笛卡尔以来西方哲学话语的建构”。[63] 我们不禁怀疑伍晓明是否意识到，中国传统哲学并非就不能提供类似的概念，中国学者也不需要等福柯来告诉我们，人是“笛卡尔以来西方哲学话语的建构”，前后只有二百来年的历史。伍晓明的论证完全以利奥塔和德里达提供的解构主义理论为依据，但我们如果不承认解构主义是唯一的西方理论，而且对西方理论本身多一些了解，我们就可以看出，在西方文学理论内部，关于主体性的争论绝不是已经完

---

〔63〕 伍晓明，“读《告别诸神》”，《二十一世纪》1991 年 8 期，153 页。

结，也不是无人对此感兴趣，而且刘再复设想的东西方之间的“落差”，也存在于西方本身。在传统西方社会里处于边缘的妇女、黑人等等，他们要获得主体性的要求和刘再复在中国文化环境里提出的争取主体性的要求，都同样的合理。美国著名黑人批评家亨利·路易斯·盖茨（Henry Louis Gates, Jr.）说：“西方男性的主体”早已经“在历史上为他自己并在他自身建立起来了”，所以西方批评家解构这个主体不无道理，但是“否认我们有权利在批判主体之前，首先探索和获取我们的主体性，不过是在批评理论上重复老祖父条款，双倍地有利于恰好是先已建立起来的范畴”。因此盖茨很不满取消一切主体性的论述，他说：“正当我们（和其他第三世界的人民）终于具备了复杂的条件，要来界定西方文艺的共和国中我们黑人的主体性时，我们的理论界同行们却宣布说，从来就没有所谓主体这个东西。”[64] 我们可以本着真正多元论的精神说，正如世上有各种不同的政治，世上也有各种不同的主体。在考虑这些不同现象和不同立场时，在理论上要紧的是留意事物和理论范畴的多元性。毫无批判地把一个范畴或一种理论奉为唯一正确，无异于放弃自己思考和批判的责任，而那种责任恰好是批评理论的全部意义所在。

争取更大的开放性

如果说回顾中国文学研究中近来一些变化和争论，要想引

---

[64] Henry Louis Gates, Jr., "The Master's Pieces: On Canon Formation and the African-American Tradition," in Darryl J. Gless and Barbara Herrnstein Smith (eds.), *The Politics of Liberal Education* (Durham: Duke University Press, 1992), p. 111.

出什么有用的结论，那么我首先想到的就是一种开放感。这至少有两个意思：一个是把中国文学研究的门打开以接纳更多的作品（不仅有古典，也有现代和当代的作品），以及更多的方法（包括来源于西方文学理论的各种方法）；另一个意思则是打开自己的看法以接受他人的挑战和修正。如果研究中国文学的学者在这两方面都更为开放些，他们的著作就很可能不仅在他们的专业领域，而且在文化研究更广大的范围内，都产生相当的影响。

开放必然意味着宽容，必然使思想灵活。如果我们明白意识到自己研究专长的局限、自己的政治观点和批判假设的局限，如果我们同时又真心愿意去接触他人的观点和解释，学术争论中也就不会有那么多过激的言辞和情绪。我们必须首先拆除的障碍是中国和西方之间僵硬的对立，这有时被误解为旧与新、传统与现代之间的对立。如果我们记住中国文化在其复杂悠久的历史中，从来不是一个单一的传统，而包含了各种各样的因素，那么寻求一种纯粹的中国本质就既没有意义，也根本不可能做到。虽然每一首诗、每一部小说、每一个真正的艺术品，就其为不同于其他作品的新的创作这一点而言，都是独一无二的，但是独特性说到底只是一个程度的问题。作为在全社会范围内有意义的象征结构，文学作品无论多么独特，也总与其他作品有些关联，与用别的材料、别的语言，或属于别的传统的作品有关联，因此总可以相比。问题不在于比较是否可能，而在于比较是否有趣、有用、有意义。打破隔阂，消除古典与现代中国文学研究的对立，中国文学与比较文学研究的对立，文学研究与理论和批评的对立，也许是我们走出文化封闭圈的第一步。

因此，开放意味着愿意去响应理论的挑战，同时也唤起一种批判精神，使理论也更加开放，以接受研究和检验。开放绝不是被动接受西方理论关于文学、文化、政治等作出的一系列判断，绝不是把理论权威看成神，而是把中国和西方的批评立场完全平等看待，绝不认为它们一方全对，另一方全错。只有各方互相平等，有互相了解的真诚愿望，只有把思想的交流随时调整，使理论表述在特定的文化和政治局势中有明确意义，而且切合于具体作品的阅读，我们才可能有真正批评的对话。譬如文化研究中差异和相同的问题，就需要随时放在具体环境中来解决。虽然我认为当代理论过分强调文化差异，而我往往论证相同的方面，但是我绝没有也不想抹煞中国和西方在文学和文化传统方面的各种差异。在差异强调得过分时，就须指出文化之间也有相同或相通之处，而如果差异完全被抹煞，则有必要指出文化传统或政治制度之不同。相应于目前需要和情势，开放的批评立场应该是灵活变动的，但与此同时，一旦明确了解了目前需要和情势，又应当有一个坚定的立场。所以开放不等于无原则，不是人云亦云，更不是没有信念和立场。正是基于这样的认识，我对杰姆逊的“民族讽寓”概念提出不同意见，对其他一些我认为不妥的看法，也表示异议，展开争论和批评。不过，开放的基本精神是向外的，吸收的，只要是合理而有说服力的论述，我将随时乐于听取，以使自己的认识更全面，更近于真实。

3. 关于理论上的时髦

从西方学习，这大概是清末以来一个总的趋势，不仅在清末开商埠、办洋务时就已开始，而且自严复以来，更成为中国知识分子一代又一代人努力的方向。这样看来，把最新的西方后现代主义和后殖民主义理论介绍到中国，可以说是这总趋势的又一体现。我在前面一章已经提到，西方理论的挑战有助于我们走出文化的封闭圈，使我们不能不去思考超出狭隘范围的理论问题，所以有积极的意义。然而理论必须与我们生活的现实相符合，对来源于西方的文学和文化理论，我们更须考察其是否适用，而不能人云亦云，以赶时髦代替独立思考，或故弄玄虚，以搬弄生硬的名词术语来代替认真研究。讲到中国的事情而毫不顾中国的历史和现实，不符合大多数中国人的实际生活感受，只一味求新，求热，这样的理论文章还不如不写的好。

一般说来，理论和时髦是不相干的，可是在理论上追求时髦却成了所谓“后新时期”文化讨论中的一种风气。当然，中国的读者和学者们需要介绍和研究西方新的批评理论，但毫无

独立见解，只拾取一些流行的概念术语，追求理论上的时髦，则又一无可取。在1993年前后的《读书》上看到好几篇介绍爱德华·赛义德的文章，使我不禁产生了上面所发的感想。赛义德的《东方主义》一书初版于1978年，那时中国的文革刚刚结束，文革中各种政治口号，如反帝、反殖，反封、资、修，反美苏超级大国霸权主义等等，在大多数中国人头脑中还记忆犹新。这些空洞的口号和政治宣传描绘出一幅光、亮、鲜的假象，好像中国是全世界人民向往的革命圣地和天堂，世界上三分之二受苦受难的人民群众都等待着我们去解放，而这幅虚假的图画与文革现实中的暴力、混乱、穷困和腐败恰成对比。赛义德在美国出版的新书，当然很难在文革刚刚结束的中国找到，但在当时的文化和政治氛围中，即使《东方主义》能出现在中国的书店里，其反对西方帝国主义文化霸权的基调，大概也很难使中国读者觉得有什么新意，起振聋发聩的积极作用。因此这本在美国学术界引起轰动的书，当时在中国并没有发生影响。但在90年代之后，中国的政治和文化气氛发生了很大变化，赛义德的《东方主义》也突然在中国成为热门话题，被不少人写文章介绍，而撰文者许多是在美国的留学生。这些介绍文章往往把赛义德的理论与80年代中国的"文化热"明确对立起来，相当自觉地要造成90年代一种新的或者叫做"后新时期"的文化环境。这是我们看待90年代的理论倾向时，必须注意的一点。

西方文明与"死掉了的白种男人"

在90年代初介绍赛义德和西方后殖民主义理论方面，一位

相当活跃的作者是张宽。但读过他的文章之后，我总觉得他对西方文论和赛义德著作的理解十分肤浅，介绍得又相当片面，极力要把赛义德描绘成“替第三世界各民族打抱不平的文化斗士”。[1] 他介绍美国有关多元文化论争的文章也是如此，把阶级、种族、性别作为分析一切的尺度，并且作为普遍适用的原则搬到中国来，似乎全然不知道自五六十年代以来，尤其在文革当中，机械的阶级分析和阶级斗争理论曾给中国带来巨大的灾难。我自己也曾在美国留学、任教，在美国的大学里教过西方理论，包括文学理论和范围较广的文化批评理论，但我对许多问题的理解与张宽却很不相同。在美国的大学里，我明白感觉到自己的价值观念和思想方法是在中国形成的，因而对西方理论的理解和态度与我的有些美国同行不尽相同。不过这种不同并不能用中国、美国或者东方西方来做区分的标准，因为在不同之外，也随时存在互相沟通和交流的可能。一个人的思想观念相当复杂，不断变化，民族、种族、性别、阶级等等并不能完全规定人对一切事物的反应。我从来不相信同是中国人或美国人，同是男人或女人，或者同是无产阶级或别的什么阶级，就一定会有共同统一的思想，也更不能强求统一的思想。“统一思想，统一步伐，统一行动”，文革中这个叫得很响的口号只能是一句空话。同种、同族、同时代的人，在外表相貌上尚且不同，更不用说在内心的思想感情上有怎样的差异了。事实上，我对西方理论的理解和态度与某些来自中国内地而在美国留学或任教的同胞们也不尽相同。于是我相信，读书思考，从事科学或文艺的创造，做人和做学问等等，归根到底都是个

---

〔1〕 张宽，“欧美人眼中的‘非我族类’”，《读书》1993 年 9 期，3 页。

人的事，只不过处在大致相同的环境下，不同的个人多多少少可能对周围事物产生大致相同的反应而已。在我自己，重要的不是我的想法是否合于大多数人占主导地位的意见，而是我是否真有自己的想法，这想法是否符合理性和我所能认识的真理。

张宽谈论多元文化的文章以介绍为主，让读者知道在美国学术界这场论争之中，谁是“保守派”，谁是“左派”，争论的焦点是什么，为什么西方的文化经典现在受到革新派的挑战。对于国内读者，这种介绍无疑有传递信息、开阔视野的作用。然而张宽并不仅止于转述事实、报道消息，他不仅在文章里让读者见出他的倾向性，而且在文章结尾处点明，“在美国这场关于‘经典’的论战中”，他“同情革新派”。[2] 我自己对这场争论也比较留意，也看过一些讨论这类问题的书和文章，不过我极力想做的是去了解这场争论产生的背景，其实际意义和对将来可能发生的影响，而不想贸然决定哪一派对，哪一派错，赞成哪派，反对哪派。这并不等于在互不相同甚至激烈冲突的意见中，我没有自己的是非和看法，而是说我的看法不以派别为基础。我在前面已经说过，学问是个人的事，所以我看一个人的书或文章，不是看作者是左派或右派来决定取舍，而是看在所讨论的具体问题上，作者个人的意见是否有道理。在传统和革新，保守和激进之间，“同情革新派”总不会有什么错，这似乎是近代中国历史上一条被人普遍接受的原则。读王元化先生为《杜亚泉文选》所作序文，对此便深有感触。在激烈的文化论争中要坚持理性的立场和冷静的头脑，既不抱残守阙，也

〔2〕 张宽，“离经叛道：一场多元文化的论争”，《读书》1994 年 1 期，123 页。

不以激进革新为标榜，并不是一件容易的事。读完张宽的文章后，觉得他有很多地方不够准确全面，实在应作一点补充，为读者提供另一个角度来看待这场争论。

讨论文学和文化问题，把抱有不同观点、持不同见解的人分为左、中、右三派，也许可以把分散的个人归结为某一类的集体，化复杂为简单，使讨论的问题一下子具有清晰的轮廓，所以不能说完全没有用处。但划分左、中、右不仅把复杂的个人在政治上定性，而且往往促成好与坏、正确与错误黑白分明的两极看法，似乎越左越革命、越正确。这种情形我在文革中见得够多了，所以总怀疑这种做法是否准确，是否有助于问题的理解和解决。如果思想观念是个人的，那么把一个人的思想首先归入某一派，并由此来判定是非，便往往会失之粗略。张宽所介绍的革新派论点中，有一条说“西方经典的作者清一色的是‘死掉了的白种男人’”，这句话显然就太绝对而欠准确。[3]且不说西方传统的经典作家也有为数不多的女人，而且张宽列举的美国大学“西方文明”课的必读经典，有奥古斯丁《忏悔录》的一至九章。这位大名鼎鼎的圣徒奥古斯丁出生在北非，父亲是个异教徒，三十岁以前一直住在迦太基（今突尼斯城附近），就种族而论，他大概不是白种人。这也许是一个微不足道的小例子，但也由此可见，把西方传统以种族和性别的观点缩小为“死掉了的白种男人”的特产，是相当简单化和情绪化的说法。宣扬这种说法的人好像以为在这样的口号下，女人和非白种人就可以心安理得地否定西方文明，而且以此为革命和进步的行动。然而在我看来，人类历史上的任何一种文

〔3〕 张宽，“离经叛道：一场多元文化的论争”，《读书》1994年1期，122页。

明，无论是哪方的文明，都不可以简单抛弃和否定。迄今为止，我还没有见到有说服力的论证，能向我证明为什么“死掉了的白种男人”就一定坏，未死和已死的白种女人或别种族的男人和女人就一定好。以种族来分好坏，在我看来是毫无道理的。如果说白人曾经对黑人和其他少数种族有过种族歧视的偏见，那么纠正这偏见的办法应该是让人们认识一切人的尊严和平等，而不是反过来“以其人之道还治其人之身”。张宽转述的另一个革新派论点认为，“西方文明在历史上可说是压迫性的文明”，“西方经典是压迫他人的产物”。[4] 且不说这总括性的论点本身是如何简单粗糙，我想问的是，有没有人可以举出一种在历史上是“解放性”的文明，列出东方、南方或北方的解放他人的经典，好让我们去一心一意地顶礼膜拜？我担心在对西方文明这样简单的否定中，我们往往自觉或不自觉地否定和抛弃了人类创造出来的许多正面价值。用这样的代价来换取一顶左派或革新派的桂冠，我以为是不合算的。

异国情调与文化相对主义

西方文明有没有正面价值，值得去保存甚至争取呢？譬如民主制度就是西方文明的一个产物，在批判西方文明的人当中，有人就认为民主其实是压迫性的。对资产阶级虚伪的民主自由的批判，我们在文革中已经听得烂熟，所以解构民主的新理论现在听来，在政治上一点也不新。民主制度并非完美无缺的现世乌托邦，那是自不待言的，然而不幸的是，人类社会还

〔4〕 张宽，“离经叛道：一场多元文化的论争”，《读书》1994 年 1 期，122 页。

没有一种尽善尽美的制度。民主固然不是完美无缺，可是比较起独裁和专制来，恐怕你得承认，民主毕竟要略胜一筹。民主制度保障思想和言论的自由，包括批判民主制度本身的自由，所以在西方学院里可以产生对西方传统的激烈批判。我很欣赏和尊重这种批判的传统，而且希望我们中国的学院和中国的知识分子也有这样独立批判的意识。但是我不可能欣赏在批判西方民主的同时，把非西方和非民主的制度理想化、浪漫化，甚至神圣化。在美国所谓多元文化的论争中，有些人在批判西方传统的同时，把非西方文化视为与西方全然不同的另一种模式，因为具有异国情调和神秘色彩而对他们有无穷的吸引力。他们生活在舒适高雅的现代学院环境里，可以把落后的第三世界国家的传统习俗作为古董或新奇东西来欣赏把玩，却从来不必担心自己日常生活中会有第三世界国家政治现实和经济现实里可能存在的种种不方便。在我看来，这表面上好像激进的革新，恰好在批判西方历史上的殖民主义的同时，暴露出一种新形式的文化殖民主义心态。且让我举一个具体的例子来说明这一点。

有一位美国经济学家抱怨西方文明在不断摧毁印度农村淳朴的传统生活方式。他举了一个颇为意味深长的例证：印度人的传统观念认为月经期的妇女不洁，所以妇女在经期不能走进厨房，而且按同样的道理，女工在经期也不能走进工间。据这位美国学者说，这表现了印度文化中家庭与社会和谐一致的观念，所以不洁的妇女不能进自己家里的厨房，也就不能进工厂的工间，这当中并没有公与私的分别。可是由于西方的影响，这种传统的和谐正受到把公与私分裂开来的西方文明的威胁。这位美国学者的太太是一位法国人类学家，她抱怨英国人把预

防天花的牛痘疫苗引入印度，使淳朴的印度人原来在得天花时去拜神的古老习俗完全绝迹。据这位法国学者说，这也表明西方殖民者全不尊重非西方文化的特性和传统价值观念，而把所谓西方文明强加给被压迫的东方民族。[5] 我想，如果这些批判西方文明的西方学者们允许被认为不洁的印度妇女自己说话，允许染上天花的印度人自己发言，他们很可能会由失望而愤怒，很可能会责怪愚昧的印度人不能认识印度文化的价值。他们甚至很可能自以为比东方人更了解东方，也比东方人更爱东方。然而他们自己身体有不适的时候，大概会要求全世界最好的医疗条件，而不肯把自己的生死依托给印度的神祇；他们大概也不肯或不敢对自己的太太或女友说，在月经期不准出外，也不准走进自己家里的厨房。然而他们己所不欲者，却可以施与东方的他人，这就是我所说的文化殖民主义的虚假和伪善态度。对于五四以来的中国人，尤其是中国知识分子对民主和自由的追求，也有在美国大学里任教的学者颇不以为然，认为那是放弃中国固有的传统而徒然追求西方文明，即张宽文中所说的"压迫性的文明"。可是让我们设想一下，如果有人告诉当代的中国妇女，说她们不应该放弃裹脚的传统，因为她们那娇小的"三寸金莲"曾经是那么迷人，那么有诗意，我们是该感谢他恩赐给我们"解放性的文明"呢，还是老实不客气地让他活见鬼去呢？正如美国学者玛莎·诺斯鲍姆（Martha C. Nussbaum）所说，这种貌似激进的文化相对主义在尊重非西方文明的借口之下，

---

[5] 参见这两位西方学者编的论文集，*Dominating Knowledge: Development, Culture, and Resistance*, ed. Frédérique Apffel Marglin and Stephen A. Marglin (Oxford: Clarendon, 1990), pp.102—144, 144—184, 217—282 页。

往往有意无意地支持发展中国家传统当中压制人、歧视妇女和歧视少数民族的种种陋习。她指出文化相对主义者们是带着"旅游者的情感"来看待非西方国家的传统，即带着猎奇的心理而完全不把自己设身处地摆进去，不问一问如果自己处在印度妇女或患病的印度人的位置，那又会作何感想?[6]

多元文化的论争在美国确实闹得轰轰烈烈，不过情形比张宽介绍的更复杂些。即使他批评的那些攻击多元文化论的所谓右派畅销书可以一笔勾销，多元文化的许多问题并不能就此解决。在所谓左派或改革派内部，也有不少人对多元文化论提出批评，而对这种批评，就很难一概目之为保守而断然否定。例如美国现代语言学会（MLA）刊物 *Profession* 在 1993 年出版的一期，就刊载了著名黑人批评家盖茨对多元文化论相当深入的思考和尖锐的批评。盖茨认为现在所谓多元文化，往往代替了曾经被称为多种族的内容，但并没有解决多种族曾经面临的问题。很多人批判传统的个人主体，认为个人并不具有传统文化所认定的那种稳定性，但他们不过是把主体的那种稳定性从个人转移到种族，而产生出一个新的集体性质的中心。在批判传统经典的同时，文化整体分崩离析，变为各种片段凑成的整体，却又在性别、种族、同性恋关系等层次上组合成新的文化联合体。但盖茨认为，这种以性别、种族或性关系为基准联合起来的文化碎片，并不能构成一个和谐的公民社会。他引法国人类学家安姆塞（Jean-Loup Amselle）的话说，"文化并不像莱布尼兹那种完全封闭的单子那样一个挨一个排列在一

---

〔6〕 Martha C. Nussbaum, "Human Function and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory* 20 (May 1992), p. 240.

起。……事实上，文化的定义本身就是不同力量的各种文化之间互相关联的结果”。[7]

盖茨对美国社会在多元文化论争中趋于分离的情形，显然并不觉得是可以庆幸的好事。对那种否认理性和客观性的认识论相对主义，他更毫不含糊地批评，称之为“相对主义幽灵”。这种否认客观性和客观现实的认识论相对主义，据张宽说正在得到现代哲学主要理论的证明，可是我们应该清醒地认识到，这种相对主义的后果不一定都那么具有解放性。就在发表张宽文章同一期的《读书》上，有董乐山先生评论所谓“修正主义历史学派”的文章，其中就明确告诉我们在历史认识上，相对主义的危害。[8] 那些同情纳粹而“修正”历史的学者为了否认纳粹德国曾有屠杀犹太人的种族灭绝暴行，就往往用否认客观现实的相对主义理论来“证明”历史事实并不存在，或其存在与否不可能客观验证，因此将永远是个未知数。让我们设想一下，如果有人说日本从未侵占过东北三省，也从来没有发生过什么南京屠杀之类的暴行，作为在抗日战争之后出生和长大起来的中国人，你我是否就应该相信这些“修正主义历史学家”的话呢？文化相对主义否认不同文化之间有任何普遍性或共同性，也就否定了人类各种文化之间有互相交流和沟通的可能，于是文化变成互相隔离的一个个莱布尼兹式的单子，不可能有什么文化的多元。所以盖茨说：“如果相对主义是对的，就不可能有什么多元文化主义。相对主义不仅不可能有助于多元

[7] Henry Louis Gates, Jr., “Beyond the Culture Wars: Identities in Dialogue,” *Profession 93*, p. 8.

[8] 董乐山，“历史不容遗忘和篡改”，《读书》1994年1期，124—127页。

文化，反而会根本消除可能产生多元文化的条件。”[9]可见不光是美国的洋“右派”才批评文化上的相对主义和虚无主义。在美国当前关于文学和文化问题的各种争论当中，盖茨是我认为比较能坚持理性、头脑清醒的一位理论家。在他关于种族和多元文化等问题的论述中，找不到什么西方文明是“压迫性的文明”、西方经典的作者都是“死掉了的白种男人”这类夸张的话。看来要了解美国多元文化论争的复杂情形，需要认真阅读和思考，需要自己的判断。

“东方主义”与中国社会

与多元文化论有些联系而稍早的另一个理论范畴，就是由赛义德的一本书得名的“东方主义”。赛义德是生在耶路撒冷的巴勒斯坦人，后来在美国受教育，60 年代以来一直在纽约的哥伦比亚大学任教。他极力主张学术与实际政治相结合，在政治上明确代表中东巴勒斯坦人的观点而显得相当活跃。赛义德的《东方主义》正是把 19 世纪欧洲的学术，尤其是西方学者关于东方（主要指中东）的历史和文化研究，与当时帝国主义侵略和殖民主义扩张的政治背景联系起来。赛义德批判西方殖民主义把东方视为异已的“他者”，构造一种处处不如西方的“他者”的形象，毫无疑问是有道理的。我自己也曾约略追索过西方人眼里的中国的变化史，发现西方所见的中国往往不是真正在认识中国，而是描绘一个不同于西方的另一种文化。当西方处于自我批判意识较强的时期，便往往把中国理想化，17 至 18

〔9〕 Gates, “Beyond the Culture Wars: Identities in Dialogue,” p. 11.

世纪法国启蒙时代思想家们所想像的中国就是如此；而当西方处于自我满足的时期，则往往视中国为停滞不前的过时的文明，这在19世纪帝国主义时代表现得最为明显。但我并不认为东方和西方永远不能互相认识，文化之间必然永远隔着种族、民族、语言和历史的鸿沟而毫无共同性和普遍性。我也并不认为西方的汉学都必然体现带有殖民主义色彩的"东方主义"，都只是在论证西方文化比中国文化优越。在我看来，文化相对主义把自我和非我截然对立，是毫无道理的。因为文化的认识恰好是对自我和非我的超越，是在真正开放的多元文化的相互沟通和交流中，寻求人类文化的共识。[10] 我同意赛义德的某些理论，同时也有不少保留。国内已有很多介绍赛义德著作的文章，把他的主要论点已经讲得很清楚，我用不着再多讲。我感到有兴趣的是两个有关的问题：一个是与东方主义相联系的"西方主义"，另一个是国内学者对东方主义的反应。

张宽在他介绍赛义德的文章里，把"西方主义"定义为"中国的学术界在西方强势文明冲击下，产生出来的一种浮躁的、盲目的、非理性的对待西方文化的态度"，并且把从张之洞到李泽厚，"一直到80年代末的蔚蓝色论、基督教救国论"等近代和现代中国文化中的许多思想、理论和观点，都统统归在西方主义名下来考察。他在文章结尾处还以教训人的口气，告诫"中国的学者们，切切不要一窝蜂去加入'东方主义'的大

〔10〕 参见拙文"The Myth of the Other: China in the Eyes of the West"，载美国《批评探索》(*Critical Inquiry*) 1998年秋季号，131页。此文已收入拙著*Mighty Opposites: From Dichotomies to Differences in the Comparative Study of China* (Stanford: Stanford University Press, 1998)。

合唱"。[11] 西方主义是否能概括那么多不同的思想观念，我觉得颇值得怀疑。站在"海外"，学了西方当代时髦的理论，反过来看中国人自己的理论和思想，便觉得没有一处顺眼，全是些幼稚、肤浅或浮躁、盲目的谬见，这种态度在我尤其觉得格格不入，因为这种态度和我前面提到过的文化殖民主义很有关系。抱这种态度的人在反对19世纪西方殖民主义的同时，又把20世纪当代的西方理论作为判断东方问题的标准，好像只有在"海外"，即在西方学习了先进理论之后，才可能真正认识中国文化的问题所在，才可能解决中国的问题，这不能不使我感到一种反讽的意味。

陈小眉曾专门讨论中国人的"西方主义"，对之作细致的区分。她认为有官方的和非官方的两种西方主义。[12] 也许五四时代的中国知识分子，尤其是鲁迅，最能代表非官方的西方主义。鲁迅曾经劝中国的年轻人读外国书而不读中国书，对中国的传统文化和国粹派攻击得不遗余力。他处处把西方的先进文明与中国的愚昧落后相对照，以当代西方理论的眼光看来，可以说鲁迅完全袭取了赛义德抨击的那套东方主义观念和语汇。但我们现在读了赛义德的书，再反过来看鲁迅，是否就觉得一无是处了呢？鲁迅有不少过火偏激之处，这是不必讳言的，可是我相信，头脑正常的人大概不会说鲁迅是在为西方殖民主义或帝国主义张目；于西方当代理论无论有多么深厚修养的人，大概也不至于说鲁迅肤浅，说他对待西方文化的态度是浮躁、

---

〔11〕 张宽，"欧美人眼中的'非我族类'"，8、9页。

〔12〕 参见 Xiaomei Chen, *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China* (New York: Oxford University Press, 1995)。

盲目、非理性的。事实上，如果说鲁迅和五四时代希望改变中国现状的知识分子采用了西方的概念和术语，不断追求自由、民主、科学、进步等西方启蒙时代以来的价值观念，这恰好说明这些概念和术语本身并不是什么压迫性的，中国知识分子这样做的目的不是为了证明西方文化高明，而是想把中国由弱变强，不再受西方列强的欺侮。在这个意义上，中国知识分子的“西方主义”和赛义德所谓“东方主义”可以说恰好是南辕北辙，背道而驰。当然，五四已经过去八十多年了，鲁迅也死了五十多年了，我们对五四应该有冷静的再认识。五四以后近代中国的历史不能仅仅在中国本身的范围内来理解，而必须在第二次世界大战和东西方对立的局势中来理解，这当中确实有不少可以吸取的教训。五四时代自我和个人意识的觉醒后来何以渐渐湮灭在集体和民族的总体之中，何以各种力量都以科学进步为标榜，而自由、民主却不得实现，何以整个社会越来越激进化，革新和革命不仅被视为社会发展的手段，而且成为目的本身。这些都是值得我们认真思考的问题。如果说五四以来的近代历史有不少挫折甚至失误，我们在重新审视这段历史时，是应该以中国社会的现实发展为依据，还是盲目追随西方当代理论的时髦，完全否定现代性本身而缅怀往古，在反思的名义下让历史的沉渣泛起呢？

有些人主张超越五四，觉得八十年前的五四精神早该过时了。我却想说，中国历史是那么悠久，比较起数千年来，八十年还算不得太长。张宽在他介绍多元文化论争那篇文章的结尾，一面说他在美国文化“经典”的论战中“同情革新派”，一面又说如果中国发生类似的论战将“偏向于传统派”。这看来好像自相矛盾，其实正是始终一致的立场，即反对西方文明，弘扬中华传统，把五四以来对民主、自由、科学、进步等西方价值

观念的追求，视为“东方主义的大合唱”而否定抛弃。然而中国的情形毕竟不同于中东，如何理解和评价赛义德的《东方主义》和《文化与帝国主义》等著作，尤其是如何把这些著作中的思想放到中国的环境里去理解，确实需要我们作细致深入的思考。王一川等五位在国内的学者有关东方主义的对话，我以为正是这种思考的努力。五个人写了不到七页纸的笔谈，自然说不上如何全面深刻，也还没有具体讨论一些理论问题，可是我读过之后，很佩服他们锐利的眼光。他们相当清醒地坚持一种思考和批判的精神。陶东风指出，热衷于谈论东方主义与民族情绪有关，他还把这种东方主义热和近几年来出现的文化保守主义、东方文化复兴论以及反西化思潮联系起来。孙津甚至明确说现在大谈东方主义，“其反动性将远大于其进步性，或者说其落后作用远大于其文明作用”。王一川则肯定东方主义的意义，在于拆解西方人造出的东方形象的虚构性，并“揭示西方霸权在其中的支配作用”。[13] 也许限于对谈的形式，他们的讨论似乎展开得不够，也还可以涉及更多的问题，可以更细致深入些，但我觉得他们的看法很可以给人启发。他们似乎宁愿多批判自己的文化传统，而不愿在责怪西方之中得到廉价的自我满足。鲁迅说过，多有不自满的民族才是有希望的民族；在坚持民族的自我批判精神这一点上，他们似乎走的仍然是鲁迅那一代人走的路。在我看来，这恰好也就显出将来不是没有希望。至于这路该怎么走，那是需要大家合力来商量和探索的。希望之路往往是出名地难走，往往满是荆棘和陷阱，而并非充满了乐观的笑和英雄凯旋式的光荣，但是与之相反的方向，却只能引人入于没有希望的绝境。

---

〔13〕 王一川等，“边缘·中心·东方·西方”，《读书》1994年1期，149、150页。

4. 多元社会中的文化批评

1995年2月号的《二十一世纪》在“评九十年代中国文学批评”的栏目下，发表了赵毅衡和徐贲讨论中国文学批评与西方当代理论之间关系的文章，接着又在4月、6月和10月各期发表了张颐武、郑敏、吴炫、许纪霖、万之等人回应和继续讨论的文章，12月号更有刘东、雷颐、崔之元、甘阳针锋相对的一组论辩。这些讨论，作者见解各不相同，有时候辩论的语气也颇为激烈，但我认为他们讨论的问题十分重要，值得更多人注意。如果大家都来关心当代文学和文化的问题，使这场讨论深入下去，岂不更有意义？我因此不揣冒昧，也来参加这场讨论。我知道，这场争论会继续下去，但我希望大家都能以冷静理性的态度来讨论问题，因为尽管我们各人的认识和见解有所不同，最终的目的却应当是一致的，那就是有利于中国文化和中国文学在未来的发展。

如何在当代中国背景上理解后现代？

实现现代化可以说是近代中国走向自强之路，也可以说是

自五四以来大多数中国人的共识。现代化的内容，从科学技术的更新到社会制度的改革，尤其是自由、民主和进步的观念，都以西方启蒙时代以来的思想为基础。然而自60年代以来，在西方哲学、文学和文化理论各个领域中，又出现了对启蒙时代以来的现代思想作全面反思和批判的后现代主义。如何在中国社会、政治和文化的背景上理解后现代主义思潮，的确是值得我们讨论的问题。

赵毅衡的《“后学”与中国新保守主义》对近年来中国文学和文化讨论中出现的后现代主义热潮作了尖锐的批评，尽管这篇文章过于简短，也不免有失诸粗略的地方，但在传统、现代与后现代这一基本轮廓中看来，我认为作者有明确的立场和坚定的信念，有十分敏锐的眼光，在文章里提出了值得大家注意的问题。我可以坦率地说，我十分赞同这篇文章的基本观点。赵毅衡明白表示，无论在文学或文化上，他都“坚持精英主义的立场”，这就是文化批判的立场，而这批判不是民族主义式的中西对立，而是“以本国的体制文化（官方文化、俗文化、国粹文化）”为对象。[1] 他在《文化批判与后现代主义理论》一文中，把这一层意思讲得更显豁，认为“文化可以变

〔1〕 本章引用的文字大都出自香港中文大学中国文化研究所出版的《二十一世纪》1995年各期，包括赵毅衡：“‘后学’与中国新保守主义”(2月号)，“文化批判与后现代主义理论”(10月号)；徐贲：“‘第三世界批评’在当今中国的处境”(2月号)；张颐武：“阐释‘中国’的焦虑”(4月号)；郑敏：“文化、政治、语言三者关系之我见”(6月号)；吴炫：“批评的症结在哪里?”(6月号)；许纪霖：“比批评更重要的是理解”(6月号)；万之：“‘后学’批判的批判”(10月号)；刘东：“警惕人为的‘洋泾浜’学风”(12月号)；雷颐：“‘洋泾浜学风’举凡”(12月号)；崔之元：“反对‘认识论特权’：中国研究的世界视角”(12月号)；甘阳：“谁是中国研究中的‘我们’?”(12月号)。为节省篇幅起见，以下引用这些文章不再一一注明出处页码。

迁，万象或能更新，批判的锋利却是永在的，甚至可以说批判本身即目的。这是知识分子区别于传统中国的读书士子，或宗教社会经学家的根本特征”。他又说“传统文化与大众文化本身并不是文化批判的对象，文化批判的对象是体制化，是现存文化秩序的理论化、合理化”。他把文化批判视为知识分子当仁不让的根本职责，而批判的对象是现存秩序以及为之辩护或顺应其意旨的理论。这种批判是现代的、理性的，其根源是近代西方的民主思想和科学精神，显然继承了五四新文化的批判传统。赵毅衡在90年代国内热衷于谈论后现代、后殖民等等他称之为“后学”的理论中，敏锐地见出对五四和80年代文化批判的否定和背叛，同时又是以东西方的对立代替了“以本国的体制文化”为对象的文化批判。从文化批判的立场看来，这种倾向无论在政治或在文化上都是对现存秩序的妥协，所以他称之为“新保守主义”。这种新保守主义的特点在于一方面宣称代表“第三世界”中国的利益而反对西方霸权，另一方面又以西方当代最新最流行的后现代主义、后殖民主义理论为依据，从概念、方法、术语到句法和词汇，其整个“话语”都是最时髦的西式。

后现代主义对启蒙时代以来的现代思想文化作全面批判，在西方是否有激进意义，在此姑且存而不论。但由于东西方在历史、文化和尤其是政治制度上的不同，西方学者对西方传统所作的自我批判，很容易变成东方人维护自己传统和本民族利益的口实。对西方传统持激烈批判态度的西方后现代主义，为中国知识分子放弃自身文化批判的责任而转向民族主义立场，是否会提供方便的理论依据呢？难怪赵毅衡要问，西方的“后学”是否“本身具有某些特点，使它在中国的具体情境中自然

趋向保守”？

徐贲的《“第三世界批评”在当今中国的处境》一文，可以说对这个问题作了简明扼要的回答。所谓“第三世界批评”和赵毅衡所说的“后学”一样，都是避开对本国现存文化秩序的批判，在东西方对立的观念中，把反对西方“第一世界”的文化霸权作为首要任务。这种批评和官方政治宣传中反帝、反殖的说法以及对集体统一和民族主义的强调，有颇为惊人的相似之处，或至少两者之间有异曲同工之妙。徐贲指出，“中国第三世界批评的核心是‘本土性’，而不是反压迫。尽管它也谈反压迫，但那是指第一世界对第三世界的话语压迫。它脱离中国实情，把这种话语压迫上升为当今中国所面临的主要压迫形式，从而有意无意地掩饰和回避了那些存在于本土社会现实生活中的暴力和压迫”。所以徐贲认为，中国这种第三世界批评的基本倾向是“舍近求远、避实就虚”。值得深思的是，“作为民族‘当然代表’的官方文化机器和意识形态是不是一定代表本土人民呢？本土文化机器的历史叙述是不是一定与人民记忆相一致的呢”？以“人民”的名义压制实际生活中每一个具体的人，在把集体抽象的“人民”偶像化、神圣化并尽量抬高的同时，又把每一个具体的人压缩到几乎等于零的渺小，这是专制极权制度惯用的手法。何以90年代某些批评家们也来奢谈“人民”，而且与官方宣传的口气如此相似呢？正是这样的疑问使我们不能不对中国的“后学”和“第三世界批评”提出质疑。而说到底，这质疑的根本问题就是：这种对外不对内、放弃知识分子文化批判责任或根本否认知识分子独立存在意义的“后学”和“第三世界批评”，在中国近代历史的大背景上看来，是否有利于中国的现代化，尤其是中国的民主化？

以敏锐的眼光见出90年代中国文学和文化批评中这些问题，又以明确的形式提出质疑和尖锐的批评，这是赵毅衡和徐贲两篇文章的主要价值。这两篇文章当然不是无懈可击，许多人在对赵毅衡的回应和批评中，已经指出了他的某些失误。有些意见是中肯的，态度也是恳切的，但是我希望在争辩中我们不要只是情绪激化，热度升高，却失去冷静思考的头脑和公平审视的目光，以至于看不到他们文章的主要价值，听不到他们提出的根本问题，甚至把这场有意义的讨论引入无意义的歧途，变成无聊的个人意气之争。

中国“后学”的困境

张颐武作为中国90年代“后新时期”鼓动后现代、后殖民理论最活跃、最有影响的批评家之一，理所当然对赵毅衡和徐贲的文章作出了反批评。这篇反批评的文章也自有它的价值，因为它不是从批评者的立场，而是从主张者的立场对“后学”作了正面的表述。尽管这表述是在反驳和辩难当中作出，不那么全面，却至少可以让我们从主张者的口中听到“后学”的声音，见出其中的问题。换句话说，这篇文章的正面论述和反面批评，包括其中的自相矛盾之处，都可以视为“后学”的典型。其难以避免的毛病是自相矛盾，而这正是“后学”内在的困境。这首先表现在张颐武文章的标题、开头和结尾上，标题是《阐释“中国”的焦虑》，在文章开头及全文大部，作者都俨然以整个中国或中国内地批评界发言人的口气说话，可是到结尾处却突然一转，承认这只是“个人的若干观点”，并没有“代表其他人或任何群体”。既然如此，何必一开头要打出“中国”

的旗号，至少代表“中国内地理论批评”的全部或主流呢？原来第三世界批评家的招数，是以第三世界中国反第一世界西方为立言之本，而且以中国发言人自居，就可以使一切批评者闭口，谁批评他，谁就是以“西方中心的文化霸权”去压制第三世界的中国，去把中国“再度变为一个驯服的‘他者’”。“后学”不是一贯讲“全球性后殖民语境所构成的权力关系”和“西方‘现代性’话语的文化霸权”吗？“后学”批评家把自己等同于“中国”，正是使“个人的若干观点”变成全中国统一思想的妙法，由此而获得无限的“权力”和大得可怕的“话语霸权”。

张颐武特别点出赵、徐二人是“来自中国大陆，并任教于西方学院体制中的学者”，而且反复指出他们已经有“对西方的主流话语和意识形态的强烈认同”，甚至更进一步说是“对西方白人中产阶级的主流意识形态的强烈认同”。言下之意，大有将此二人革出教门，不认其为炎黄子孙的架势。这样一来，就可以方便地把赵、徐作为西方第一世界的代表，而自己则安居第三世界中国代言人之位，于是“后学”和“第三世界批评”又有了立言之本，可以照着中西、内外对立的套数一路打下去。然而对“后学”说来不妙的是，中国内地的理论批评不止一条言路，对“后学”的批判不仅来自海外，也来自海内。例如，叶秀山一面对后现代思潮作详细介绍，一面又对其否定一切意义和价值深表怀疑，认为这“没有时尚”和“没有大气候”的后现代，“未必是好的时代”。[2] 王岳川也在对后现代主义文化作多方面介绍之后问道，这“指向世纪末的极点，并映照出

---

〔2〕 叶秀山，“没有时尚的时代？论‘后现代’思潮”，《读书》1994年2期，11页。

世纪末意绪”的后现代主义，“到底标示了二十世纪文化和价值的出路还是末路”？他最后更明确说，即使“在思维论层面上”我们可以肯定后现代主义的怀疑精神和多元论，但“在价值论层面上”，我们却必须“批判其丧失生命精神超越之维的虚无观念和与生活原则同格的‘零度’艺术”。[3]许纪霖批评赵毅衡用“后学”概括国内后现代主义研究过于笼统，也以叶、王等学者为例，说明他们“对后现代哲学显然保持一种冷静的、批判的、反思的知识距离”。

在我看来，雷颐发表在《读书》上的一篇短文《背景与错位》，对“后学”的批判最为精辟，可谓入木三分。他指出在中国的具体背景上看来，后现代、后殖民理论给人有错位的感觉，更有无可避免的内在矛盾。“后学”批评家指责别人步西方人后尘，他们自己却又比任何人更彻底地接受当代西方的一套理论、方法、概念和术语，弄得他们自己的“话语系统”先就“被‘后殖民’得难以卒读”。他们宣称后殖民、后现代在西方是“弱势集团的代言人，对社会主流文化持批评态度”，可他们就是不肯在中国做同样的事情。于是雷颐质问他们，“为何不用以对中国语境中的‘主流’、‘中心’、‘大一统’、‘传统’作一番深刻的解释、解构、消解和知识考古呢？而偏偏要抛其神髓，不期而然地加入到‘主流’对‘支流’的冲击、‘主调’对‘杂音’的掩盖、‘中心’对‘边缘’的扩张、‘整体’对‘片段’的吞噬、‘强势’对‘弱势’的挤压中去呢”？[4]雷颐发

---

〔3〕 王岳川，《后现代主义文化研究》（北京：北京大学出版社，1992），404—405页。

〔4〕 雷颐，“背景与错位：也谈中国的‘后殖民’与‘后现代’”，《读书》1995年4期，18、20页。

表在《二十一世纪》上的《“洋泾浜学风”举凡》，也指出大陆学术界出现的后现代、后殖民理论，是“脱离具体社会、历史内容的‘新趋势’”，其危险正在于“加强权势、中心、主流对弱势、边缘、支流的统治、扩张和冲击”。最能发人深省的是他从抗日战争时期一本汉奸文人的《论文集》摘引的例子，这些人明明做了日本“皇军”的走狗和奴隶，写起卖国文章来却理直气壮、振振有辞，原来他们“都是以‘大东亚战争’是黄种人反对白种人数百年殖民统治的解放战这一冠冕堂皇的‘反对殖民主义’为其‘理论基础’的”。当年日本帝国主义宣扬的“大东亚共荣圈”，不正是以黄种人“同文同种”作侵略别国的借口吗？这历史的例证提醒我们，以种族作是非标准是何等荒谬而危险，而这正是在中国机械搬用后殖民、后现代理论的危险，正是中国“后学”和“第三世界批评”的危险。

多元是否意味着无正义、无普遍价值？

张颐武文章无法避免的另一个矛盾，是既以“中国”代言人自居，又以西方当代理论为立言之本。他指出90年代“最尖刻的‘历史的讽刺’在于，中国政治／文化／经济的进程完全脱离了昔日居于话语中心的‘知识分子’的把握，也完全脱离了在海外或中国本土所产生的既定话语及阐释模式的把握。中国似乎已变成了一个无法加以驯服的‘他者’”。真是如此么？且慢！且看西方理论家们提供“后学”阐释模式来驯服和把握中国这“他者”。这才是“后学”最为尖刻的历史的讽刺。仅就张颐武文章所举者，就有荷米·巴巴（Homi Bhabha）、“一位印度学者”、博得里亚（Jean Baudrillard）、斯皮瓦克（Gayatri

C. Spivak)、葛兰西（Antonio Gramsci）等人。诚然，这当中有几位以种族而论不是西方的白种人，但是都是“任教于西方学院体制中的学者”，而在他们背后的是从尼采、海德格尔到福柯、德里达等诸多理论权威。同样的矛盾在郑敏回应赵毅衡的文章里，也表露得很明显。据郑敏说，她在《世纪末的回顾》一文里否定五四、新诗和白话文，以及“近年关于文化传统的讨论，……其动力还真是来自世纪末自我审视，是纯本土的”。可怎么这“纯本土的”自我审视又全依赖于西方的“当代结构—解构语言观”，发源于索绪尔（Ferdinand de Saussure）、拉康(Jacques Lacan)、海德格尔、弗洛伊德和德里达等西方的“经典著作”？“后学”可以为否定五四以来的现代中国文化提供依据，这算得一个明显的例子。

研究传统文化，提倡继承章太炎、王国维、陈寅恪的国学研究，甚至呼吁重视文字的考据训诂，并不能一概目为保守。在大多数情况下，这种国学研究也和西方后现代、后殖民理论全然不相干。张颐武就以鄙夷的口气谈论这种传统文化研究，并在“国学”的名称前冠以一个“后”字。像郑敏那样把西方后现代理论和文言文及古诗扯在一起，实在不多见，也和实际上的国学研究没有关系。在这一点上，赵毅衡没有作细致区分，把“新国学”与“后学”混为一谈，的确太粗疏笼统，反而夸大了“后学”的学术视野和能力。许纪霖在此点上对赵毅衡的批评，我认为是有道理的。万之在《“后学”批判的批判》一文中转述汪晖对这一问题的阐述，也颇有说服力。不过许纪霖的文章也引起我一点疑问，那就是他在批评赵毅衡的同时，是否完全忽略了赵毅衡提出的主要问题，即“后学”在中国具体的社会文化背景上，是否会导致与现存文化秩序妥协，

甚至把它理论化、合理化，从而引向保守？许纪霖明确指出，“后学”的兴起与1989年之后的社会环境有直接联系，而据说人们在这一环境中思考的是这样一些问题：“为什么对立的双方都表现出一种同构性的思维逻辑，都自以为真理在握，代表着正义，掌握着道德的制高点？为什么现代中国知识分子往往不自觉地以一种一元化的、独断论的整体主义思维方式思考问题？中国的政治专制主义又以什么样的话语霸权作为自己学理上的合法性依据？进而，所有整体性的宏大叙事对价值、意义的乌托邦承诺是否从根底上来说是虚妄的，是现代悲剧的思想渊源所在？”毫无疑问，这是一些十分严肃的问题和十分认真的思考。不过问题在于，取消二元对立是否意味着世界上根本就无真理、无正义、无价值、无意义、无是非，也就毫无价值判断的可能？是否一切都不过是权力关系，是“话语”叙述，是表象而非真实，于是任何真理、正义都不过掩盖着权力和意识形态，也就和它们的对立面没有两样，是“同构性的”？这种取消一切对立、根本否认有什么真理的“后学”理论，相比于对真理的执著，哪怕只是执著于局部而非绝对的真理，究竟何者为虚妄？中国早有成者为王、败者为寇的说法，莫非“后学”提供给我们的，也就是这样的历史观么？秦二世时指鹿为马的赵高，莫非就是今日“后学”权力关系理论的实践者和“后学话语”的先驱么？

问题又还在于中国的“后学”并不仅仅只是抱一种哲学上的相对主义而毫无取舍，无可无不可。哲学相对论的后现代主义加上“第三世界批评”的后殖民主义，就使中国的“后学”有相当明确的取舍，即只消解五四和80年代从近代西方文化中吸取的现代性价值，而不消解本土现存文化秩序及其价值。张

颐武说：“‘现代化’或‘现代性’绝不是一种超越历史和文化限制的绝对真理，绝不是一种在意识形态之外的纯洁的乌托邦，而是深深地卷入了全球性的权力话语之中的压抑性的关系。”如果您觉得这句话的意思还不大清楚，请把“现代性”换成具体的现代价值观念，如人权、民主、自由等，看张颐武又是怎么说的：“‘人权’早已变作了对中国市场进行调控及对于贸易进行控制的筹码，变成了对‘中国’的他性进行定位的最后幻影。正如周蕾指明，由自由女神所代表的民主，只是‘以白人女性代表美式民主的理想得天真的喧闹’。”这是文学批评家在说话呢，还是外交部发言人在作政府声明？“后学”的特点，正在于消除这样的二元对立，而代之以第一世界西方和第三世界中国的对立。我想问的是，除“后学”批评家认可的西方后现代、后殖民理论之外，是否凡是西方的东西，就都不符合中国的特殊国情，中国人就都不能有？人权、民主、自由固然是源于西方的价值观念，汽车、飞机、电灯、电话也都是西方的发明，何以“后学”不把后面这类东西也反掉而代之以木牛流马之类第三世界中国本土的发明呢？为什么中国人可以有汽车、飞机、电灯、电话之类源自西方的“奇技淫巧”，却不可以有或者不配有人权、民主、自由呢？我认为这就是五四和80年代文化批判与今日“后学”的根本分歧，只要关心中国和中国文化的人，都需要在这里作出明确的选择和回答。

明确是非的界限

“后学”和现代性之间的分歧，绝不是以黄种人和白种人的种族差别为界限，也不是以海内和海外、第三世界中国和第

一世界西方为界限。不明白这简单的道理，就很容易受“后学话语”的蒙蔽。“后学”不代表中国，上面已经论及，“后学”本身也正以西方后现代理论为精神资源，而且“后学”批评家不仅在中国内地有，在海外也不乏其人。批评“后学”并不是批评它研究后现代、后殖民理论（研究一种理论并不等于认同那种理论），而是批评它脱离中国的历史和现状，机械搬用西方当代理论，在中国的实际环境里形成一种维护现存秩序的保守理论，成为中国实现现代化和民主化的障碍。在这个意义上，我很赞成刘东对中国本土经验和实际情形的强调，而且正如他所说，“似乎人们所想要采纳的理论框架越是新颖独特，就越难以把它们原样照搬到中国的经验材料当中，否则便会有跟中国的原有事实越隔越远的危险”。用这句话来描述“后学”的困境和毛病，可以说十分妥帖。“后学”批评家们的文字脱离中国实际，违背中国生活经验，充满生硬的外来名词和过分欧化的句法，读起来像拙劣的翻译，将其戏称为“洋泾浜”，也可以说别致而恰当。

然而刘东自己对“洋泾浜学风”的理解却未免有些狭隘，起码他的文章给人的印象，似乎是他以海内、海外作分界，只看见海外有“洋泾浜”，对海内的“洋泾浜”则好像视而不见。赵毅衡对“后学”的批评，正在于大陆的“后学”脱离中国实际，在故意夸大的中西对立中回避面对中国现实的问题。可是因为赵毅衡身在海外而批评的是国内学者，竟成为刘东列举的“洋泾浜学风”之一例。这样一来，所谓“洋泾浜学风”岂不成了海外学人的通病？而只要在国内，就可以有一种天然免疫力，绝不会受到传染？如果真是这样，那么“洋泾浜学风”之产生就不是因为在“援西入中”的过程中生搬硬套，脱离中国

本土经验和实际情形，而只是由于人到海外就必然失去对中国“完备的直觉把握”，到头来全视人在什么地方而定，跟这具体的人有怎样的思想感情、观念意识倒没有什么关系了。于是对脱离实际，故弄玄虚的空论本来很有针对性的“洋泾浜”概念，就变成一个毫无理论意义的贬词，成为海内学者压倒海外学人的一个法宝，这就令人感觉遗憾。把有关“后学”及“洋泾浜学风”的讨论变成谁在中国研究中最有发言权的争执，实在没有什么意义。因为在正常的学术论争中，大家都应当有平等的发言权，这本来不成其为问题。重要的不是谁有发言权，而是发的言有没有道理，能否深化大家对所讨论问题的认识，而这和发言者在海内还是在海外无关。我希望这场有关中国文学和文化批评及其西方当代理论关系的重要讨论，不要因此而偏离了主要的方向，变成海内海外谁有发言权，谁是原味正宗的无聊论争。在这里我希望再一次请读者和参加讨论的诸位，不要忽略了赵毅衡和徐贲最先提出的问题，不要在情绪化的争辩中失去理性和逻辑，不要轻易放弃了是非标准和价值判断的责任。据说后现代主义否认理性和逻辑，否认有大家可以普遍接受的真理和是非标准，一切只是权力和“话语”，不过“后学”家们既然也著书立说，便总也以为别人应当以他们的所说为是，以“后学”所反对者为非。这是否是“后学”无法避免的又一个矛盾呢？此一问题值得探讨，我极愿就教于海内、海外的方家，在互相切磋中获得共识。

5. 知识分子与现代社会

在第一章讨论文化与传统时，我曾说传统通过现在来说话，我们也通过对传统作出理性的选择，使传统不断变化以适应现代社会新的条件和环境，成为活的文化。一个相应的问题是，谁是文化的传人？是谁对传统作出选择，使文化不断变化？这在过去似乎不成其为问题，因为历来有一个被普遍接受的共识，即文化，尤其是就文字记载的狭义的文化而言，人们从来认为读书人或知识分子担负着保存发扬文化传统的社会职责。然而随着 90 年代中国内地市场经济活动的发展成为社会关注的中心，而同时政治和意识形态环境又不再有利于 80 年代"文化热"中对传统那种批判式的讨论，整个文化领域便发生了明显的变化，出现了所谓精英文化的失落和大众或通俗文化的兴起，而批评界也出现了与此相应的议论。一方面有关于"精英文化失落"的讨论，另一方面在后现代主义理论影响之下，又有批评家对"精英"和知识分子本身提出批评，认为那是在"后新时期"已经过时的既陈刍狗，完全不合时宜。然而在当前的社会里，知识分子是否仍然要不怕孤独和寂寞，在思想上走

在前面呢？知识分子是否需要自省，在现代社会中重新定位呢？更进一步说，在今日的中国，知识分子是否还有文化批判的职责呢？

“精英”与“大众”

在文化讨论中，我以为对所谓精英和大众，应该首先作一点分析。反知识分子和反精英的立场是否就代表民众，因而毋庸置疑具有道义上的优势呢？稍稍回顾一下历史，我们就不能不承认，从50年代“三反”、“五反”、“反右”及各种思想改造运动，直到文革中对“臭老九”和“资产阶级学术权威”的批判，中国知识分子在权力和政治上从来就处在边缘而非中心的地位，从来是受批判、被改造的对象。“后学”家们搬来福柯的观念，把知识就是力量歪曲为知识就是权力，再用所谓知识和权力共谋的观点，把中国知识分子与中心和主流相联系甚至等同起来，这不仅完全不符合中国近代历史的现实，而且恰好是用表面看来精巧的理论，掩盖了现实政治中大量存在的暴力和压制。这种反智主义理论（anti-intellectualism）恰好投合处于中心的政治权力的利益，对本来就处在边缘的知识分子施加压力。与此同时，大众、群众、人民等概念在政治上也从来是强有力的概念，而且正是这类概念使政治权力具有表面上的合理性，成为知识分子改造运动在道义上的支柱。韩少功把这个道理讲得很清楚。他说在历次思想改造运动和后来的文革中，“无论有多少极端的政策让知识分子暗暗生疑，但单单是‘与工农大众相结合’这一条口号，就具有道德上的绝对优势，足以

摧垮知识分子的全部心理抵抗，使他们就范”。[1] 陈平原在讨论精英文化失落的一篇文章里，也早已指出这失落不仅有商业大潮和政治高压的外部原因，还有更值得反省的内部原因，那就是“知识分子自身选择的失误”，其中包括近代中国知识分子的“‘泛政治’意识、‘革命’崇拜以及‘平民文学’的迷思”。[2] 换言之，中国知识分子近百年来大都在鼓吹一种激进的民粹主义，一面相信“劳工神圣”，把群众浪漫化、理想化，一面又以自己是不从事体力劳动的“梁上君子”而内疚、自责，最后则被他们所热切呼唤的大众文化把他们自己以及他们的文化价值推向社会的边缘。其实精英和大众并不总是贵族和平民的关系，尤其在现代的工业消费社会里，大众并不一定是“劳苦大众”，而所谓精英，尤其是人文知识分子，倒往往过着相当清贫的日子。所以知识分子大可不必自以为是“精神贵族”而自傲或自谴，更不必悲天悯人地以为只要作出自我牺牲，世间的一切问题就都可以解决。托尔斯泰小说中的贵族人物往往解放自己庄园里的农奴，从中得到精神上的自我满足。这在他那个时代就已经是空想和虚构，更何况在今日的中国。

然而文化主要是精神的价值，在文化传统中的重要性并不等于政治上的权力和经济生活中的优越地位。换言之，知识分子从来不是有权有势的人，也不等于有钱人。他们所有的不过是知识，而且这些知识并不都具有直接的实际功用，也就不是社会上大多数人所关切重视的。以为知识分子可以一言九鼎，一言兴邦，都过分夸大了他们的作用。法国 17 世纪思想家帕斯

---

〔1〕 韩少功，“哪一种‘大众’？”《读书》1997 年 2 期，5 页。
〔2〕 陈平原，“近百年中国精英文化的失落”，《二十一世纪》1993 年 6 期，18 页。

卡（Blaise Pascal）曾说，人好比是万物中最脆弱的芦苇，但却是“能思考的芦苇”（un roseau pensant），这句话用在知识分子身上最为贴切。[3] 不过与此同时，思考或思想的力量又是不容忽视，不可低估的，认为知识分子在现代市场经济和商业化大潮中已经失去作用，甚至丧失了存在的理由，也完全是目光短浅之见。回顾历史，在人类文化中曾经发挥重要作用的思想家和其他类型的知识分子，有多少在他们自己的时代是在政治、经济和社会生活中一帆风顺而又举足轻重的大人物呢？反过来我们也可以问，历史上许许多多颐指气使、显赫一时的王侯将相，又有多少在精神文化的领域里能占得一席之地，足以博得后世人们的敬仰呢？由此看来，既无权势，又无万贯家财，似乎正是知识分子社会地位的特点之一。然而除此之外，他们还有别的什么特点呢？究竟知识分子是怎样一个概念呢？

传统的士与现代知识分子

中文里知识分子这几个字，大概是从日文转译的西方名词，即 intellectual，从西文词源学角度看来，知识分子与知性、理解（即拉丁文 intellectus）等观念有关，其基本意义可以说是指以理性思考为主要行为的人。哲学家也以理性思考为其主要行为，所以哲学家可以说都是知识分子。但知识分子这个概念比哲学家的内涵包括更广，其不同于哲学家之处，在于除

---

[3] Blaise Pascal, *Pensées*, vi.347. 一部讨论前苏联知识分子的书，就以《能思考的芦苇》做标题，见 Boris Kagarlitsky, *The Thinking Reed: Intellectuals and the Soviet State, 1917 to the Present*, trans. Brian Pearce (London: Verso, 1988)。

了纯理性的思考之外，还有对社会状况更直接的关怀，对现实人生有道德的承担，有政治和文化批判的职责。知识分子的定义，历来众说纷纭，但无论从历史变迁的方面看，或是从观念本身的内涵来分析，我们都可以肯定，知识分子总是和社会实践、和社会的基本结构和价值观念有关，尤其和自由、平等、公理、正义等理念有关。从知识分子的角度看，这种关联又主要在于理性的思考，体现为语言文字的著述，而不在直接参与政治体制本身的运作。[4] 西方有所谓政治躯体（body politic）的旧喻，如果我们稍作发挥，就可以说知识分子乃是社会的良知和思想，而不是发号施令的大脑或神经中枢，更不是执行指令的躯干和肢体。换言之，知识分子为社会提供理论和观念，而理论观念的具体实现则是政治家和社会活动家的事。这主要是就社会和政治理论而言，不是说一般的知识和实践毫无关系。《论语 · 微子》那位荷蓧丈人对子路说的“四体不勤，五谷不分”，历来以为是对劳心者的讥讽，当然有道理。不过就思想观念与实际行动的关系而言，能把心与四体分开倒不无好处，否则真以王者之师自居，使天下号令必由己出，又自以为掌握了真理，强迫别人服从，那才会造成最可怕的结果。所以思想和行动的这种区别至关重要，然而二者之间并没有严格绝对的界限，尤其在中国文化传统中，知与行历来相辅相成，关

---

〔4〕 讨论知识分子的著作数量很大，特别涉及知识分子政治与文化批判职责的近著，可以举以下两部为例：Ian Maclean, Alan Montefore and Peter Winch (eds.), *The Political Responsibility of Intellectuals* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Ron Eyerman, *Between Culture and Politics: Intellectuals in Modern Society* (Cambridge: Polity Press, 1994)。我在本篇后半部分主要讨论的则是另一本书：Edward Said, *Representations of the Intellectual* (New York: Random House, 1994)。

系十分密切，这一区分就显得尤其重要。余英时先生曾详细论证中国传统的文人或士与西方近代的知识分子有许多共同之处，但他同时又指出，“虽然中国的‘士’和西方的‘知识分子’在基本精神上确有契合之处，但是我并不认为这两者之间可以划等号。”[5]以我的愚见，中国古代的士和现代知识分子一个重要的区别，就在于知与行的分或合，也就是思想与行动是否有明确区分的问题。

哲学家为王，这曾是柏拉图政治哲学的理想，但他在说出这一理想时，就深知这是难以实现的，说出来恐怕只会被人讪笑攻击，“被嘲笑和蔑视的浪潮卷走”。[6]孔子一生带领门人弟子四处奔走，却非但未能为王者之师，而且到处碰壁，被人讥为“知其不可而为之者”。连他自己也说“道之将行也与，命也，道之将废也与，命也”（《论语 · 宪问》），似乎抱一种无可奈何、听天由命的态度。所以哲学家、思想家或知识分子参与当时政治往往并不成功，对当时社会现实的支配力量往往有限，但是，又有谁能忽视孔子和柏拉图对东西方文化和政治传统产生的巨大影响呢？德国诗人海涅以雄辩生动的语言，描述了思想家与行动家的关系，而在这形象化的描述中，行动只不过是实现思想的手段和工具。海涅说：

听着吧，你们这些骄傲的行动家们。你们不过是些毫无头脑、替思想家们干活的人，他们虽然往往卑微无闻，

---

〔5〕 余英时，《士与中国文化》自序（上海：上海人民出版社，1987），3—4页。

〔6〕 Plato, *Republic* 5.473c. *The Collected Dialogues, including the Letters*, eds. Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton: Princeton University Press, 1963), p. 712.

却早已极度精确地预先规定了你们一切的行动。玛克西米廉·罗伯斯庇尔不过是杨·雅克·卢梭的一只手，把卢梭已造好灵魂的那个胎儿从时间的子宫里取出来的血淋淋的手。使卢梭一生抑郁不乐、不得安宁的那种忧愁，或许正出于他在精神上已经预感到，他的思想需要怎样的一位助产士才可能投胎到这世界上来的吧?[7]

这当然是19世纪浪漫时代诗人对启蒙时代思想家略带戏剧性的理想化描述。海涅在讲到康德时，说这位哲学家一生平淡无奇，也许唯一能引人注意的一点，就是不管天晴下雨，他每日下午三点半必出门散步，准时得使邻居们可以用他来对自己的钟表。可是，海涅接下去说，“要是康尼斯堡的市民们能稍微意识到他思想的充分含义，在面对此人时，他们会比看见一个只不过处决人犯的刽子手更为心惊肉跳。”[8]海涅把康德与罗伯斯庇尔相比较，指出在思想领域里摧毁旧秩序的康德，“在恐怖手段上远远超出罗伯斯庇尔”。 两人本来都是小地方的市民，“他们生来本当去称量咖啡和砂糖的，可是命运却决定让他们去称量别的东西，而且在他们其中一个人的秤盘里放上一个国王，在另一人的秤盘里放着上帝”。[9] 海涅在此极力强调批判哲学的精神力量远在现实物质力量之上，但是康德内在精神的非凡出众与他外在现实里的平淡无奇恰成反比，这又正是我

〔7〕 Heinrich Heine, *Concerning the History of Religion and Philosophy in Germany*, trans. Helen Mustard, in *The Romantic School and Other Essays*, eds. Jost Hermand and Robert C. Holub (New York: Continuum, 1985), p. 202.

〔8〕 同上书，203—204页。

〔9〕 同上书，204页。

在前面提到的近代思想家和知识分子带决定意义的特点。这就是说，恰好是超脱现实政治，尤其是超脱于政治体制的独立特性，使知识分子得以最充分地发挥在宗教、哲学、法学、政治学等多方面精神文化批判的力量，而且正是这种文化批判构成知识分子的根本特点和社会职责。值得注意的是，无论我们提到的是柏拉图或孔子，卢梭或康德，无论是古代的哲学家、思想家、中国传统的士，或是现代的知识分子，我们所谈论的都是人文科学，即德文所谓 Geisteswissenschaften，而不是自然科学即 Naturwissenschaften。传统意义上的文化首先是人文知识的传统，而人文知识所探讨的具体人生问题，正如伽达默强调指出的那样，是不可能用自然科学的归纳演绎方法来全面把握的。[10]伽达默学阐释学的中心议题之一，正在于指出自然科学方法在涉及社会历史多方面问题时的局限性以及人文传统的重要性。

知识分子的“边缘化”

由于科学技术在20世纪现代社会中的飞速发展，传统人文知识分子的重要性日益受到挑战。一方面是社会结构和管理上的专家政治倾向，另一方面是各门知识技能的专业化或职业化，两者都使传统意义上的文化以及人文知识分子越来越从中心退向边缘。不仅如此，在西方当代的哲学和文化理论中，对传统和现代性的批判往往也趋于对启蒙时代以来知识分子作用的怀疑和否定。福柯认为知识总是和权力结成共谋的关系，“知识分子

〔10〕 Gadamer, *Truth and Method* , p. 4 et passim.

本身正是这权力系统的代理人”。[11]利奥塔（Jean François Lyotard）认为所谓后现代即是宣告真理、知识、进步等现代性“宏大叙事”的终结，也是知识分子作用的终结。他说：

> 一类知识分子（如伏尔泰、左拉、萨特等）显然已经随着现代性的衰微而消失了……六十年代对学院的激烈批判，以及随后所有现代国家教育机构无可挽回的衰落，都相当清楚地说明，知识及其传播不再构成权威，知识分子登台开讲也不再能使人洗耳恭听。在一个节省时间就等于成功的世界里，思想有一个无可救药的弊病：那就是浪费时间。[12]

如果我们比较利奥塔这段话和前面所引海涅的一段话，两者之间真可谓有天壤之别，两者对思想或思想家的评价真是不可同日而语。在中国文化传统中，历来有对读书人或知识分子的尊重，读书人也以天下为己任。近代以来，更有许许多多中国的知识分子欲发奋图强，使中国自立于世界民族之林，实现科学与民主的目标。余英时先生曾论证自清末以来近百年的历史，也就是中国知识分子不断边缘化的历史。这当然要取决于我们对边缘和中心如何定义，对知识分子的职责又如何理解。余先生说，中国传统社会中的士号称“四民之首”，所以“在传

---

〔11〕 Michel Foucault, “Intellectuals and Power,” *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca: Cornell University Press, 1977), p. 207.

〔12〕 Jean François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance, 1982—1985* (Paris: Galiléo, 1986), p. 63.

统中国，‘士’是处于中心的地位”，而从传统的士大夫到现代知识分子，便是一个“从中心向边缘移动”的衰落过程。[13]这一观察无疑是深刻的，但这当中尚需注意传统的士与现代知识分子之间的区别。古代的读书人通过科举考试进入仕途，“学而优则仕”，往往是以宦海生涯中的成功作为做学问的目的和标准。学与仕，或者说知识与政治合二而一，于是士大夫很难有超脱政治体制之上或之外的独立批判意识。从这个意义上说，知识分子的边缘化，即脱离政治体制而有可能获取相对的独立性，则又未尝不可视为产生现代意义的知识分子之必要条件。当然，诚如余先生所言，近半个世纪以来中国政治史的实际情形，无论国民党或共产党都让社会上的“边缘人占据了政治中心，而知识分子则不断从中心撤退，直到完全边缘化为止”。[14]如前所述，知识的领域和政治的领域，知与行，从来有极大差别。现代知识分子能够存在并产生作用，需要社会能提供足够的公共空间，保证思想和知识生产的独立性。换言之，没有政治上的民主和言论的自由，知识分子不仅无法尽到文化批判的职责，甚至无法维持基本的生存。所以现代意义上的知识分子是与现代意义上的社会同时生成的，争取平等、自由、民主、正义等精神价值的过程，也就是形成一个在精神文化领域具有相当活力的知识分子群体的过程。因此，就近代中国的情形而言，知识分子的边缘化与其说导源于读书人被迫离开仕途而游离于政治体制之外，毋宁说是政治体制本身的不健全，是由于缺乏民主开放的社会环境，缺乏政治与学术的相对

---

〔13〕 余英时，“中国知识分子的边缘化”，《二十一世纪》1991 年 8 期，15、16 页。

〔14〕 同上文，19 页。

独立，缺乏思想、言论和学术的自由。中国内地从五七年“反右”到六七十年代的“文革”，便是政治压倒学术的极端例子。由于政治权力扩张到一切领域，知识分子几无立锥之地，要他们对社会政治体制从精神和思想方面作任何公开的批判，根本就是空想。从这一点看来，知识分子的边缘化似乎可以有另一种意义。如果说学术的独立以及思想和言论的自由是知识分子能够担当起文化批判职责的先决条件，那么狭义的政治上的边缘化使知识分子能超脱于政治体制之外，发言时不会有公私利害的冲突，“无官一身轻”，对他们自己和他们所生存于其中的社会，又未尝不是一件好事。这又是前面提到的知与行的区分，是知识分子在精神领域里影响深远，但在外在现实生活中却平平无奇的独特处境。但是这种狭义的政治上的边缘化必须有相对独立的民间社会为前提。因此，对于现代中国的知识分子而言，重要的不是缅怀柏拉图式的哲学家为王的理想，或者做先儒为王者之师的梦，而是争取社会的民主，学术的独立，以及思想和言论的自由。毕竟苏格拉底和孔子在他们当时的社会里，并未处在权力中心的地位，而所谓“知其不可而为之”，正可以借用到我们的时代来形容不满足于现状而负起文化批判职责的知识分子。在这个意义上说来，所谓边缘化可以有完全不同的理解，即思想和政治权力的分离，也就是知识分子有充分的独立性。

在中国社会尚未健全民主的政治制度，知识分子尚处于相当弱势的情形下，争取知识分子的独立性正是一个尚待完成的任务。在中国这样的社会环境里，福柯所谓“知识和权力的共谋关系”以及利奥塔认为后现代即是“知识分子作用的终结”，与中国社会现实就形成复杂的关系。西方当代的后现代主义理

论对现代性价值取向和对知识分子作用的怀疑，就使中国知识分子处于一种理论上的尴尬境况。在文革后的80年代，大陆上出现相对宽松的政治气氛，尽管政治上敏感的问题仍然构成种种禁区，但知识分子已经可以在相当程度上展开文化批判，肯定民主、自由对中国社会的正面意义。毫无疑问，这场针对中国传统和社会现实中许多问题展开的文化批判，是80年代思想界最突出的特点，而90年代中国内地的社会政治和文化环境，呈现出全然不同的状态。正是在这样的社会政治背景之上，西方后现代主义和后殖民主义理论在中国内地突然成为热门话题，这就不能不使人考虑其中的因由，在讨论西方后现代和后殖民主义理论在中国的作用和意义时，不能不同时注意到这种政治文化环境的背景。

无论在西方社会里，后现代主义和后殖民主义理论可能有怎样的激进意义，在中国当前的政治文化环境中，这些理论实际上往往趋于保守，这已经有不少人指出过了。某些“后学家”不仅贬低知识分子的作用，甚至否认知识分子存在的理由，把本来就处于弱势的中国知识分子更推向社会的边缘。我在此希望就知识分子的文化批判职责问题，指出被人称为“后学”的这类西方理论在90年代中国内地的鼓吹者们，往往抛弃这些理论在它们本来环境里可能具有的批判精神，因而愈加显出其保守性。在所谓“后新时期”的90年代，有不少“后学家”彻底否定了80年代的文化批判以及推进这种批判的主力，即呼唤民主和自由的中国知识分子。他们把自五四以来中国知识分子争取科学和民主的种种努力，都视为“臣服”于西方现代性“话语”的“殖民化”症状而全盘否定。在商业化和大众俗文化浪潮冲击之下，许多知识分子哀叹中国精英文化和人文

精神的失落，一些“后学家”以鄙夷或幸灾乐祸的口气指责知识分子的精英立场，认为那是应当随过时的现代性一起抛弃的既陈刍狗。但西方当代有影响的理论家是否都抛弃了知识分子文化批判的立场呢？这是可以讨论的问题，而我想在下面以中国“后学家”们所借重的批评家爱德华·赛义德为例，说明西方理论家们并非完全抛弃了知识分子作用问题的讨论。

“东方主义”与本质主义

近几年来，用中文介绍赛义德著作的文章，在大陆和海外都有不少，而评介最多的，尤其要数《东方主义》和《文化与帝国主义》这两部书。然而“后学家”们对赛义德关于知识分子应当承担文化批判职责的论述，却似乎视而不见，讳莫如深。在我看来，这不仅说明“后学”在理论上的零碎肤浅，而且暴露其在政治上的保守性，因为赛义德所谓知识分子的责任，是对自身所处政治文化环境的内在批判，而不是狭隘民族主义式矛头对外的批判。一些介绍赛义德的文章往往把他的著作描述成体现一种反西方的情绪和倾向，似乎代表了第三世界文化传统对西方的反抗。这种说法也许不是毫无因由，因为赛义德的确注重西方文化和文学著作与政治历史背景的关系，尤其是 19 世纪殖民主义时代西方列强对东方民族侵略、压迫和控制的历史。在政治上，赛义德显然属于左派，明确为巴勒斯坦解放阵线说话，谴责以色列强占巴勒斯坦人的土地，也谴责美国的中东政策和对以色列的支持。无论从思想倾向或从政治立场来看，赛义德都确实具有反抗西方政府，尤其是反抗美国官方政策的激进色彩。然而以为《东方主义》或赛义德的全部思

想可以归结为反西方主义，则完全是一种误解。

在1995年初《东方主义》一书再版时，赛义德写了一篇很长的跋，回顾此书自1978年初版以来所引发的反应。他明确说，在这些反应之中他“最觉得遗憾而且现在最费力去克服的一个方面”，就是赞成者和反对者都大力宣扬的“所谓此书的反西方主义”。[15] 有不少人认为赛义德所谓东方主义，即西方学者对东方历史、文化、民族性格等等片面甚至歪曲的描绘和论述，代表了整个西方对东方的侵略和压制，而赛义德既然批判这种东方主义，那他一定反西方，也一定是维护东方第三世界国家的文化和民族传统。在这些人看来，只要批判东方主义，“也就等于支持伊斯兰主义或穆斯林原教旨主义”。赛义德本人对这种非此即彼的粗鄙看法颇不以为然，因为他不相信东西方各有恒定不变的本质，而且他说在批判西方学者的东方学时，他“格外小心不去‘保卫’所谓东方和伊斯兰教，甚至不去讨论它”。很多西方学者在研究东方各民族的历史和文化传统时，过度强调所谓东西方的根本差别，好像他们既了解西方文化的恒定本质，又了解东方文化的恒定本质，而且认定这二者决然不同。这种本质主义（essentialism）不是从变动的历史进程去看文化和文明的生成发展，却把不同文化各个视为互不相关的独特实体，而这正是赛义德根本反对的。他说：

> 我之所以反对我所谓东方主义，并不仅仅在于那是对东方语言、社会和民族作赏玩古董式的研究，而在于它作

[15] Edward Said, “East isn't East”, *Times Literary Supplement* , Feb. 3, 1995, pp. 3—6. 以下几处引文凡出于此者，不再另注。

为一种思想体系，毫无批判地从本质主义立场出发，去考察多样、能动而且复杂的人类现实；这就假定有一个恒久不变的东方现实，还有一个与之相对而且同样恒久不变的西方本质，而后者是从远处或者说从高处来观察东方。

赛义德对这种本质主义文化观的批判，应该说是有原因、有根据的，而且在西方学界也很有意义。即以西方的汉学研究而言，虽然情形不同于西方对阿拉伯国家及其穆斯林文化的研究，但在不少方面也有赛义德指出的本质主义文化观的问题。文化相对论强调文化之间的根本差异，往往把东方视为西方的反面或所谓“他者”，认为两者无论在宗教、哲学、文学以及政治与社会生活诸方面，都绝无共同之处。虽然大部分汉学家并不会抱这样极端的看法，但文化相对论在汉学界乃至西方整个的亚洲研究中，都有相当大的影响。美国亚洲研究学会曾组织讨论普遍主义和相对主义在亚洲研究中的影响问题。当时《亚洲研究学刊》的主编就在引言中明确说，“大概可以肯定，在研究亚洲的学者中，而且就在《亚洲研究学刊》发表的文章里，相对主义出现的频率远比普遍主义的观念为高”。[16]在讨论中国文学和文化传统的汉学著作中，确实不难发现文化相对主义的影响，其中不乏把中国和中国人视为西方和西方人之“他者”的论述，似乎中国人的思想观念、语言文字乃至整个文化传统与西方毫无共同之处甚至恰恰相反，适足以为西方提供一面反照的镜子。至于这面镜子里照出来的形象是美还是丑，则

〔16〕 David D. Buck, “Forum on Universalism and Relativism in Asian Studies: Editor's Introduction”, *The Journal of Asian Studies* 50 (Feb. 1991) : p.32.

全视西方人当时的自我感觉或自我认识如何而定。这种机械的中西对比往往以抽象观念、逻辑思维、精神超越等价值为西方所独具，而相比之下，中国则特备具体事物、实感经验和物质主义，西方文学为想像的虚构，中国文学则为历史的实录，如此等等，不一而足。这种文化相对论当然不是只在西方有，中国人讨论自己的文化传统而欲与外来文化相对比时，过分强调差异者也大有人在，更有甚者则为抱残守阙，挟着夷夏大防的陈腐观念而自认为独特无比。东方和西方的文化相对论者都否认东西方在根本的文化和价值观念上有相通之处，而两者恰好在否认文化观念有任何普遍性这一点上完全是相同的。这种本质主义的文化观无助于各种文化的多元共存和相互理解，却容易形成狭隘的民族主义，导致不同民族文化之间的对立和冲突。

无论《东方主义》一书的实际影响如何，赛义德自己坚持认为，他并没有站在东方的民族主义立场来笼统地反对西方。他说，“我从来不觉得自己是在加深两种相互竞争而又各自铁板一块的政治文化实体之间的敌意，我恰好是在描述这种实体是如何构造出来的，而且在力求减轻其可怕的后果”。在福柯影响之下，赛义德确实强调西方学者关于东方的知识与帝国霸权以及殖民主义的历史背景有密不可分的联系，但这不等于全盘否定所有研究东方文化的西方学者，也不等于笼统地反对西方。从一个反本质主义的立场出发，赛义德反对把文化看成一个个铁板一块、互相孤立的实体。如果说在《东方主义》一书里，他对这一点还强调不够，以致造成他现在引以为憾的那种普遍误解，那么在他的一部近著《论知识分子的代表性》里，他就更明确地说，他所写的许多书，包括《东方主义》和《文化与帝国主义》，都力图说明所谓东方、西方以及有关的种种带种族

色彩的观念，都是虚构而非现实，是“神话式的抽象”。他说：“文化互相混合，其内涵和历史如此互相依存而且杂糅，绝不可像用手术刀切割那样，分成东方、西方这样大略而基本上是意识形态意义上的对立物。”〔17〕赛义德在这部近著里尤其注重个人的独立性，认为知识分子不能放弃文化批判的职责，不能被任何集团或团体笼络收买，成为其喉舌，而应为受压制的弱者说话。

赛义德论知识分子的职责

赛义德这部新著，是他受英国广播公司（BBC）邀请所作1993年度里斯讲座（Reith Lectures）的系列演讲，经整理后翌年由纽约蓝登书屋出版。演讲原分六次，书也按此分为六章，书前有一简短绪言。因为每次演讲有一定时间限制，全书也不长，总共不到130页，但这本书对于了解赛义德基本思想的某些方面很重要，而且那正是一般介绍赛义德、讨论后现代或后殖民主义理论的文章不大注重甚而忽略的方面。赛义德明确说，在这一系列演讲里他所说的知识分子，是具有独立人格的个人，他们的公共活动“既不遵循预定的方案，也不能被强迫顺从于某种口号、正统的党的路线或一成不变的教条”。〔18〕虽然知识分子可能来自不同的民族或国家，具有不同信念和信仰，但赛义德认为在涉及人类受苦受压迫的现实方面，大家仍

〔17〕 Edward Said, *Representations of the Intellectual* (New York: Random House, 1994), p. xii.

〔18〕 同上书，xii 页。

然要坚持共同的“真理标准”，绝不能沉默不言，明哲保身，或以爱国为藉口，维护狭隘的民族利益。赛义德所说的知识分子显然不是站在某个民族、国家的立场，也不是维护东方或西方的利益，而是有超然于任何集团利益之上的是非和真理标准，以之作自己言论和行动的依据。正如赛义德所说，知识分子应当“质疑爱国的民族主义、集团思想以及任何阶级、种族和性别特权的意识”。[19] 真正的知识分子“不怕被烧死在火刑堆上、不怕被孤立或钉死在十字架上”。他们是“有倔强性格的彻底的个人，而最重要的是，他们须处于几乎随时与现存秩序相对立的状态”。[20] 这里对个人独立性格和知识分子文化批判责任的强调，对于近年来海内外有关中国知识分子问题的讨论，也许可以有借鉴的作用。经济活动已成为当前中国社会最引人注目的活动（这在很多方面都有积极的意义），商业大潮迅速席卷社会的每个角落，人文知识分子面临消费性的通俗文化的全面挑战，而一些接受西方后现代、后殖民主义理论的批评家们一面否认知识分子对现存秩序和体制文化的批判责任，一面以民族主义式的东西方对立根本否定知识分子个人的独立性格。在这种情形下，读一读赛义德这本论知识分子的近著，无疑是有好处的。

当然，知识分子并非完全超脱直接现实环境，只认同抽象的普遍意义和价值。首先不能脱离的便是民族这个大背景，知识分子藉以表达自己思想和见解的媒介即语言——无论哪一种语言——便都是民族的语言。然而赛义德不仅指出语言对任何

〔19〕 Edward Said, *Representations of the Intellectual*, p.xiii.

〔20〕 同上书，7 页。

知识活动的决定意义，而且特别指出语言的保守性，尤其是官方政治语言的保守性。他引用著名讽寓性小说《一九八四》的作者乔治·奥威尔（George Orwell）讨论此问题的文章，宣称政治上的陈词滥调、使人说起来不假思索的官话、套话和惯用语，都是“语言的衰朽”。〔21〕正如奥威尔所说，“政治语言——而且推而广之，从保守党到无政府主义者的一切政治党派——都存心要让谎言听起来像真话，使谋杀变得冠冕堂皇，把无中生有的空穴来风说得好像煞有介事”。〔22〕知识分子的独立性格恰好就在于要打破这种政治语言的规范性，因为这种规范性与国家或民族有紧密的联系，而国家或民族“总是占优势，总是处在权威地位，总是要人表示忠诚顺从，而不要人去调查研究和重新思考”。〔23〕在有深厚文化传统的国家，语言和政治象征往往有悠久的历史，其保守性更为根深蒂固，而现代知识分子所负文化批判的责任也更为重大。赛义德举的例子，正是伊斯兰教文化和中国文化，是阿拉伯国家和中国破除传统规范的现代知识分子，“像阿里·沙立阿提（Ali Shariati）、阿冬尼斯（Adonis）、卡玛·阿布·狄伯（Kamal Abu Deeb）和五四运动中的知识分子”。〔24〕他特别强调知识分子不能人云亦云，附和社会主流。以伊斯兰文化为例，虽然那是阿拉伯国家大多数人的信仰，但知识分子毋须“去加入赞美伊斯兰教的合唱，却该首先在众声之中引入对伊斯兰的阐释，强调其复杂多样的性质——像叙利亚诗人和知识分子阿冬尼斯那样提问，究竟是统

〔21〕 Edward Said, *Representations of the Intellectual*, p.27.

〔22〕 同上书，28 页。

〔23〕 同上书，36 页。

〔24〕 同上书，37 页。

治者的伊斯兰，还是持不同政见的诗人和其他派别的伊斯兰？——而且进一步要求掌握伊斯兰教权力的人正视非伊斯兰教少数派的挑战、妇女权利的挑战和现代性本身的挑战”。[25]总而言之，赛义德极力呼唤的是在文化、社会、传统、民族等等宏大集体概念笼罩之下，仍然能随时保持独立性格和批判精神的知识分子。

作为在美国大学里任教的学者，赛义德特别讨论了脱离本土文化环境而处于流亡状态中的知识分子。流亡状态固然有很多特殊的困难，但也自有它特别的有利条件，因为处于局外或边缘反可以使人容易摆脱主流文化的控制，保持自己的独立性和批判思考的精神。赛义德所举最突出的例子是阿多诺（Theodor Adorno)，认为他是“20世纪中叶极具影响的知识分子的良心，他的一生是在法西斯主义、共产主义和西方大众消费文化的边缘度过的，其一生事业便是与法西斯主义、共产主义和西方大众消费文化的危险作斗争”。[26]赛义德认为，在20世纪快要结束的今天，对知识分子独立性的极大威胁不仅来自外在的压力，而且来自知识本身发展的专门化即所谓职业化(professionalism)。当知识的活动变成仅仅是谋生的手段时，知识分子便被局限在他从事的职业范围之内，看不到自己所做的事情与更广阔的社会和历史有怎样的关系。职业化首先带来专门化的压力。以文学研究为例，专门化意味着愈来愈脱离文学创作的实际和历史感，同时又发展出一套越来越带技术性的特别形式，一套虚玄的理论和方法。不仅如此，由于老顺着一定的理

---

〔25〕 Edward Said, *Representations of the Intellectual* , p.40.

〔26〕 同上书，54页。

论，用一定的方法去研究文学，“到头来，一个研究文学的专业化知识分子就变得毫无锋芒，只是接受自己领域里所谓的领袖人物认可的那一套”。专门化成为以不变应万变，对任何作品都施用同样的概念方法去如法炮制，结果必然“泯灭任何新发现的兴奋感”，而且是“别人叫你做什么，你就做什么”。[27] 专门化还造成对专家和权威的盲目崇拜，造成权势的欲望，而各种政府机构、大公司企业和大基金会提供的研究经费，都在不同程度上规定了研究的性质和目的。所有这一切使得知识分子很难保持个人的独立性格，完全不受现代学术研究职业化形成的压力之影响，但这并不意味着知识分子不可能在一定程度上保持相对的独立性。赛义德认为“西方的大学，首先是美国的大学，仍然可以为知识分子提供一种近于乌托邦式的空间，那里尽管有新的限制和压力，但他们仍然可以继续作自己的研究和思考”。[28] 针对职业化的压力，赛义德提出的反抗办法是取一种业余爱好者的态度（amateurism），并认为这是保持知识分子独立性和超越专门化局限的唯一出路：

> 今天的知识分子应当是业余爱好者，他认为要做一个有思想、负责任的社会一分子，就应当在哪怕最技术性和职业化活动的核心提出道德的问题，尤其在这类活动牵涉到自己的国家及其权力，牵涉到其与本国公民和与其他社会的相互关系时，更是如此。此外，知识分子作为业余爱好者的精神可以深入我们大多数人习以为常的职业化常

---

〔27〕 Edward Said, *Representations of the Intellectual* , p.77.

〔28〕 同上书，82 页。

规，将其变得更有生气，更具激进意义；于是他做任何事就不只是按部就班，而要问为什么要做这件事，这样做对谁有利，怎样才能重新与个人的计划和具原创性的思想联系起来。[29]

赛义德对个人道德责任感的强调，对于今天的中国知识分子也许尤其重要。商业化使人见利忘义，职业化使人按部就班，全然不考虑自己所做的与社会人生有什么关联，这些都是使人丧失道德感的陷阱和诱惑。在赛义德看来，真正的知识分子"绝不是完全服从政府部门、大公司甚至同业行会政策目标的职员或雇员"，而是独立思考的个人。[30] 尽管客观的道德准则现在似乎受到普遍怀疑，赛义德仍坚持认为知识分子应有原则的立场，能够"对强权说出真理"。[31] 他以普遍人权为例子，认为那就是知识分子应当坚持的一个普遍真理和客观道德标准。当然，在当今世界上，许多地方都在违反人权，但赛义德坚持认为，那并不能否定人权的普遍意义：

对于一个美国、埃及或中国政府的官员说来，这些权利至多不过应该"从实际出发"加以考虑，而不必有始终一致的立场。可是这只是当权者的标准，绝非知识分子的标准，知识分子最起码应当一视同仁地随处应用整个国际

---

〔29〕 Edward Said, *Representations of the Intellectual*, pp.82—83.

〔30〕 同上书，86 页。

〔31〕 同上书，97 页。

社会现在在书面上已经集体接受了的标准和行为准则。[32]

在目前西方的学院中，认识论和文化研究中的相对主义有极大影响，客观性和客观现实受到普遍怀疑，赛义德坚持普遍人权和普遍真理标准也许会使不少人觉得意外。然而这正是赛义德高出一般学院中职业化理论家和批评家之处，因为他主张学院里的研究要对社会负责，能在现实世界中起作用。如果不承认客观实际，不承认在一定范围、一定程度上有普遍适用的真理标准和行为准则，就不可能使理论和学术研究与社会实践发生任何关系，具有任何政治意义。在目前中国的学院中，一些“后学家”把人权、民主和自由都视为西方现代性价值全盘否定，而我们从赛义德这本薄薄的小书里却听到完全不同的声音，可以得到不少的启发和洞见。我们可以明确认识到，知识分子独立的政治立场是绝不可抛弃的，无论周围是怎样的氛围和环境，我们都应当坚持知识分子文化批判的崇高职责。

---

[32] Edward Said, *Representations of the Intellectual*, p.98.

6. 什么是“怀柔远人”？

《二十一世纪》1997年12月号发表了两篇美国学者的文章，评论何伟亚（James Hevia）有关英使马戛尔尼在乾隆朝来华一事的近著，就这本书在掌握材料，说理论证以及作者的中文程度等方面，提出了针锋相对的看法，使我读过之后颇有些感触。周锡瑞（Joseph Esherick）批评何伟亚汉学基础不扎实，认为他那部问题颇多的新著获得美国亚洲研究学会的列文森书奖，不仅显得美国汉学研究学术水准大大降低，而且给年轻的后来者树立了一个影响很坏的榜样。艾尔曼（Benjamin Elman）是那次评奖委员会主席，他和胡志德（Theodore Huters）两位则撰文为何伟亚辩护，不仅批评周锡瑞落后保守，未能跟上史学向后现代模式的发展，而且以考据学权威的口气，反过来置疑周锡瑞对历史文献的解读。学者们对一本书有不同评价，本是很寻常的事情，可是这次争论却非一般的意见分歧，而涉及后现代主义理论与中国历史研究的一些根本问题。艾、胡二位在他们文章的结尾希望“与其他学者交流看

法”，深入一步讨论这些问题。[1] 所以我决定响应他们的呼吁，也来谈谈我的看法。

“怀柔远人”与华夷之辨

艾尔曼教授曾研究清代的考据学，胡志德教授曾著有钱锺书评传，两位在美国汉学界都有些声望。可是我读了《二十一世纪》上艾尔曼和胡志德合写的这篇文章，却感到此文不像他们论清代朴学或讨论钱锺书著作的专著那样条理清楚。他们一开始用了不少篇幅来大批法国人佩雷菲特（Alain Peyrefitte），认为他讨论乾隆朝马戛尔尼来华事件的一本书，是充满欧洲人偏见的“东方主义”的典型著作。可是周锡瑞并不是佩雷菲特，而且他指出佩雷菲特“因其对中国文化所持的本质主义观点以及他那难以令人接受的‘停滞的帝国’的观点理所当然地受到了非议”，不过就“对使团叙述本身的准确性而言”，他认为佩氏比何伟亚想当然的解释更为可靠。[2] 不过艾、胡二位振振有词的批判并非无的放矢，他们揭露佩雷菲特的“东方主义”谬误，显然是为把周锡瑞也归入“东方主义”的另册，以此证明周锡瑞的看法已落后于最新的后现代主义理论。这种划分主义派别的办法比细致的说理分析当然要省事得多，可是对于解决实质性问题却没有什么帮助，对那些不轻易盲从理论权威，不认为把事情归结为“东方主义”或“后现代主义”就可

〔1〕 艾尔曼、胡志德，“马戛尔尼使团、后现代主义与近代中国史：评周锡瑞对何伟亚著作的批评”（以下简称“评周锡瑞”），《二十一世纪》1997年12期，127页。

〔2〕 周锡瑞，“后现代式研究：望文生义，方为妥善”，同上，109页。

以了事的人，这种办法也很难奏效。

许多中国学者对马戛尔尼使团的研究，何伟亚是看不上眼的，因为在他看来，这些中国学者好像只在“复制”欧美的解释，甚至“盗用殖民者的思想架构”，而周锡瑞则针锋相对地说：

> 我们的中国同事并不一定像何伟亚所暗示的那样毫无头脑、容易受骗。对于中国学者来说，“公共领域”的公开辩论，新生的“观察、测量、计算和比较”的科学精神，以及马戛尔尼所代表的启蒙价值观的整个情结并不显得那么特别危险。美国学者可以在批判的同时，享受现代生活所带来的一切物质上的舒适；中国学者则认识到，只有科学技术的进步才能够改善中国人民的生活。因此，他们毫无困难地批判乾隆的自负及其自给自足的幻想，斥责他对西方的技术成就缺乏兴趣。对于这些仍在致力于中国现代化的学者来说，对现代性作一种自以为是的批判就更加困难了。[3]

这段话似乎使艾尔曼和胡志德两位大为恼怒，他们反唇相讥说：“周锡瑞对何伟亚的批评如果机遇好，大概会得到来自各个政治阵营的许多名人及领袖们的首肯，比如亚当·斯密、黑格尔、马克思、严复、陈独秀、毛泽东、邓小平、福山、克林顿乃至江泽民。”[4]艾、胡二位列出从亚当·斯密到江泽民这一长串名字，用来代表他们所深恶痛绝的“现代性”，可是他们

〔3〕 周锡瑞，“后现代式研究：望文生义，方为妥善”，115—116页。
〔4〕 艾尔曼、胡志德，“评周锡瑞”，126页。

未必不知道这些人物在时代、文化、政治背景和思想观念方面都各不相同。以为所有这些人物关于现代性有连贯的思路和共同的政治立场，实在是简单幼稚的看法；说他们大概都会“首肯”周锡瑞对何伟亚的批评，更是毫无根据的空话。在严肃的学术问题的讨论中，我认为不应当有这种过分情绪化的说法，因为这无助于讨论的深入，却只会激起不必要的私怨。

何伟亚那本讨论马戛尔尼出使中国的书，周锡瑞批评说有许多基本错误，包括对中文的误解和一些基本概念的误读和误译。艾、胡二位虽极力反驳，却也不可能完全否认何伟亚确实有误解中文的地方，只是他们肯定何伟亚的书指出了后现代史学一个新的方向，个别文字上的错误只是小节，无伤大体。他们的讨论涉及一些具体汉字的翻译，我不想重复他们已经辩论过的内容。我想提出来的是他们双方似乎都忽略了的一个问题，即何伟亚书的标题《怀柔远人》。此书用英文写成，书的主要标题原文是*Cherishing Men From Afar*，但何伟亚所给的英文标题是否相当于汉语里“怀柔远人”的意思呢？按照英文字面看来，Cherishing Men From Afar 是“爱护远方来人”之意。我在没有读这本书之前先听说了书名，便以为英文标题可能是翻译《论语 · 学而》邻近开头一句话的大意，即“有朋自远方来，不亦乐乎”，而且觉得这翻译还颇能传神。可是我把书从图书馆借出来拿在手中时，才看见封面上有几个汉字作背景，乃是“怀柔远人”四个字。我顿时觉得很奇怪，“怀柔远人”绝非平等待人之意，怎么说也不可能翻译成“爱护远方来人”呀！

要讲“怀柔远人”这四个字的来历，我们可以看《礼记 · 中庸》里的这一段话：“子曰：好学近乎知，力行近乎仁，知耻

近乎勇。知斯三者，则知所以修身。知所以修身，则知所以治人。知所以治人，则知所以治天下国家矣。凡为天下国家有九经，曰修身也，尊贤也，亲亲也，敬大臣也，体群臣也，子庶民也，来百工也，柔远人也，怀诸侯也。……柔远人则四方归之，怀诸侯则天下畏之。”孔颖达的疏讲得十分清楚：“柔远人则四方归之。远，谓蕃国之诸侯；四方，则蕃国也。怀诸侯则天下畏之。怀，安抚也，君若安抚怀之，则诸侯服从，兵强土广，故天下畏之。”[5]据说这是孔子为鲁哀公讲解修身治国之道所说的一段话，“柔远人”、“怀诸侯”是治天下国家的“九经”即九条基本原则中最后的两则，说的是如何用招安绥靖的办法使四方归顺，达到使“天下畏之”的目的。“远人”明明是指“蕃国之诸侯”，也就是未开化的蛮夷，所以“怀柔远人”从来是中国皇帝或君主对待蛮夷的手段，是取一种居高临下的姿态，绝非平和待人，与“有朋自远方来，不亦乐乎”那句话所表现的爱惜朋友之情，更是不可同日而语。把“怀柔远人”译成 Cherishing Men From Afar，把盛气凌人的口气变成殷勤好客的语言，不知何伟亚真是中文程度太低呢，还是故意要通过这样歪曲原意的翻译来达到他“动摇史料（事实）与解释之间的那种被认为是理所当然的关系”呢？[6]周锡瑞举出何著翻译和书末词汇表中不少的错误，的确使人怀疑何伟亚是否能准确把握中文。不过我相信，他书中许多误解误译并不完全由于作者中文程度低，而是由于他刻意把当时的一些中文文献硬要

〔5〕《礼记正义》卷五二，阮元校刻《十三经注疏》（北京：中华书局，1980），下册，1629—1630页。

〔6〕James L. Hevia, *Cherishing Men From Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793* (Durham: Duke University Press, 1995), p.225.

按照他的理解来翻译，以符合他对历史事件所作的那套后现代式解读。这样看来，何著的问题就不仅是简单的误译，而且是有倾向性的误译：贫弱的汉语知识加上强烈的意识形态倾向，就使得“怀柔远人”被译成了“爱护远方来人”。

诚如周锡瑞在文中指出的，“由于何伟亚不承认清廷的外交政策有‘文明’（华夏）与蛮夷之分”，所以他“将‘蕃国’译成‘foreign kingdoms’（外国），而将‘四夷’译成‘peoples of the four directions’（四方之人）。如此，蛮夷的概念就完全被掩盖了”。[7] 问题是在乾隆皇帝和他的大臣们头脑里，“怀柔远人”有像上面所引《礼记》那种古代典籍作为背景，而“远人”不过是“蛮夷”的同义词。《尚书·舜典》里有一句话把这一点讲得再清楚不过了：“柔远能迩，惇德允元；而难任人，蛮夷率服。”[8] “柔远”正是“怀柔远人”，其最终目的是“蛮夷率服”，也正是《礼记·中庸》所谓“四方归之”、“天下畏之”之意。华夷之辨在中国文化和政治传统中是一个重要的基本观念，乾隆正是按照这一传统观念来理解和处理马戛尔尼来华一事。用后现代主义多元和消除中心的观念来刻意否认乾隆或清朝的宾礼有华夷之辨，不过是违背历史的想当然而已。正如中国学者葛剑雄所说，在乾隆和其他中国皇帝眼里，“任何外国和外族，只要没有和中国的行政制度和文化传统联系在一起，就必定是落后蛮夷之地。所以朝廷中只有典属国、鸿胪寺，而不会有外交部；首都也只有蛮夷邸、藁街、四夷馆、蕃馆，不会有国宾馆。中原王朝与一切外国外族的关系都只是皇

---

〔7〕 周锡瑞，“后现代式研究：望文生义，方为妥善”，112 页。

〔8〕 《尚书正义》卷三，《十三经注疏》，上册，130 页。

帝和臣子的关系，自然没有平等可言”。他引用故宫博物院《掌故丛编》里的许多材料作依据，其中有乾隆皇帝在 1793 年阴历八月初六的上谕，与我们讨论的问题尤其有关。乾隆上谕中有这样几句值得注意的话：“朕于外夷入觐，如果诚心恭顺，必加以恩待，用示怀柔；若稍涉骄矜，则是伊无福承受恩典，亦即减其接待之礼，以示体制。此驾驭外藩之道宜然。”[9] 从这段话我们可以明白，乾隆是如何看待马戛尔尼使团的，何谓“怀柔”，所谓天朝“体制”又是什么。这段话也使我们看得很清楚，“怀柔”乃是“驾驭外藩之道”的手段之一，如果按照何伟亚的理解，别出心裁地译成“爱护远方来人”或“驾车待友之道”一类，那可就大违乾隆皇帝的圣意了。在面对《掌故丛编》里的原始材料和中国古代典籍里表现出的传统思想时，我们是从中文原文去理解可靠，还是相信何伟亚后现代式的误译，这两者之间作何选择，我想应该是不言而喻的。

殊途同归：后现代与前现代

有趣的是，何伟亚这种有强烈倾向性的后现代式误译，在当时清廷官员呈递给乾隆看的英方文件的前现代式中译里，几乎找得到相反的对照文本。葛剑雄对勘《英使谒见乾隆纪实》里英方文件的译文和《掌故丛编》里“英使马戛尔尼来聘案”所载当时进呈御览的中译本，发现这当中有不少出入甚至相当荒唐的错误。“原来平等的行文被译成了下级对上级的呈文，而且一些重要的词句不是未全部译出，就是作了一厢情愿的修

---

〔9〕 葛剑雄，“要是世界上只有中文”，《读书》1994 年第 7 期，138、136 页。

改。"[10]葛剑雄的文章举例颇详，我在此不必多加解说，仅举一例。英王乔治三世给乾隆的一封信末尾只是说："贵国广土众民在皇帝陛下统治下，国家兴盛，为周围各国所景仰。英国现在正与世界各国和平共处，因此英王陛下认为现在适逢其时来谋求中英两大文明帝国之间的友好往来。"可是这几句话翻译成中文到了乾隆手中，却完全变了样，走了调："如今闻得各处惟有中国大皇帝管的地方一切风俗礼法比别处更高，至精至妙，实在是头一处，各处也都赞美心服的，故此越发想念着来向化输诚。"[11]如果说何伟亚的后现代式误译力图抹去清廷文件中把英使当作来朝贡的蛮夷那种口气，那么两百多年前那些中国官吏和通事则恰恰相反，他们前现代式的误译，力图把语气平等的外交文件变成外蕃蛮夷仰慕天朝、前来朝贡甚至归化的口气。在莎士比亚著名喜剧《仲夏夜之梦》里，老实的织布工匠鲍腾姆（Bottom）受了魔法，头变成一个大毛驴，他的同伴大叫道："老天保祐，鲍腾姆，老天保祐！你可是遭了翻译了！"（Bless thee, Bottom, bless thee! Thou art translated.）[12]把"谋求友好往来"翻译成"越发想念着来向化输诚"，把"怀柔远人"翻译成"爱护远方来人"，不管是前现代或后现代的乱译蛮译，大概都与莎剧中鲍腾姆所遭那种"翻译"不相上下。

---

〔10〕 葛剑雄："世界上不止有中文：《英使马戛尔尼来聘案》与《英使谒见乾隆纪实》之对勘"，《读书》1994年第11期，102页。

〔11〕 同上文，102、103页。

〔12〕 Shakespeare, *A Midsummer Night's Dream*, III.i.118. 参见钱锺书，"林纾的翻译"，《七缀集》，78页。

是“考证”还是强词夺理？

指出何伟亚的翻译有误，说他中文程度不高，很可能会开罪于艾尔曼和胡志德两位教授。他们在文章末尾有一篇附录，逐一驳斥周锡瑞对何伟亚写错汉字和翻译错误的批评，而且冠以“考证学之辨”的题目，使人不能不肃然起敬，不敢轻举妄动。我现在指出何伟亚书的主要标题根本就是误译，当然也很担风险，只怕也会引得艾、胡二位来一番“考证学之辨”,“烤”得我焦头烂额。但考证学讲究来历，注重证据，主张“实事求是”，有一定标准而不能空口无凭。借用艾尔曼教授看重的清代朴学大师戴震的话来说，即“如绳绳木，昔以为直者，其曲于是可见也；如水准地，昔以为平者，其坳于是可见也”。[13] 所以我希望，通过理性的争辩而不是意气用事的争吵，我和艾、胡二位可以达到某种共识，做到戴东原所谓“不以人敝己，不以已自敝”。[14] 本着这样的精神，我以为艾、胡二位的“考证学之辨”是可以再加考辨的。他们似乎决心为何伟亚的每一个错误辩护，首先尽量大事化小，小事化了，乃至宣称何著书末所附词汇表“共收了171个词条，周找到6个错误，只占总数的3.5%”。[15] 我随便看了一下那个词汇表，错误绝不止6个，把“陪臣”的拼音误写成beichen，把“恳”字误拼为geng，都不像是排印错误。这本是细微末节，可是艾、胡二位

〔13〕 戴震，“与姚孝廉姬传书”，赵玉新点校《戴震文集》（北京：中华书局，1980），142页。

〔14〕 戴震，“答郑丈用牧书”，同上书，143页。

〔15〕 艾尔曼、胡志德，“评周锡瑞”，127页。

竟肯去计算百分比，又尽量减小这百分比，与其说是小题大做，毋宁说是以小见大了。何伟亚把“方为妥善”译成“squaring with proper circumstances”，他们竟说“‘squaring with’并不是对‘方’字的翻译，而是对取得‘妥善’之过程的翻译”，更明显是强词夺理。原文的“方”并非“方圆”之“方”，即并非英语之“square”，而是表示条件的“才”字。只要略通中文的人都不难读懂乾隆上谕里常常出现的这几个字，谁会看不出何伟亚的误解和误译呢？

让我再举一个颇能说明问题的例子。周锡瑞指出何伟亚把“逼遛京城”解为“满北京乱逛”完全是误解，而艾、胡二位则极力回护。让我们先看原文：

> 向来西洋人惟有情愿来京当差者，方准留京，遵用天朝服饰，安置堂内，永远不准回国。今伊等既不能如此办理，异言异服逼遛京城既非天朝体制，于该国亦殊属无谓。[16]

让我们再看艾、胡仁位的“考证”和辩解：

> “异言异服逼遛京城既非天朝体制”一段的“逼遛”字样，因有《掌故丛编》作出处，被周锡瑞解释成“被迫滞留京城”。然而这个解释与当时历史情况似有不合：既然英国人愿意留在中国开领使馆，何“被迫”可言？另方面，如果乾隆帝像周所说，对这些要来北京又拒绝“当差”的英国使

〔16〕《掌故丛编》(北平：故宫博物院，1928—1930)，8：64b，见前引周锡瑞文，110页。

臣心中正反感，何必反而“迫使”他们滞留京城？[17]

从《掌故丛编》的原文可以看出，乾隆说“西洋人”要想留在北京，不仅得“遵用天朝服饰”，而且“永远不准回国”，要留就得留一辈子。马戛尔尼等英国使臣并不愿意永远留在中国，所以乾隆皇帝认为，让这些“异言异服”的西洋人留在北京“既非天朝体制”，对他们本国也没有什么意义。无论原文是“逼遛”还是“逗留”，通篇意义都相当明确，即乾隆拒绝英使在北京设立使馆，因为这段话前面提到英国表文“有恳请派人留京居住一节”，后面则有“其事断不可行”一语。[18] 由此可见，艾、胡二位认为“清廷对于建立使馆一事本身是相当灵活宽容的”，这才真是“与当时历史情况似有不合”。[19] 诚如艾、胡二位所说，“英国人愿意留在中国开领使馆”，但他们是用现代外交的观念来解读历史文件，没有想到像现代的外交官那样在北京住一阵又回国去，是乾隆皇帝万万不能接受的。这才是马戛尔尼来华时的“当时历史情况”。然而乾隆这样做，也并不是他特别古怪，不近人情。西洋人到中国后永远不准回国，是所谓“中国仪礼之争”造成的后果。梵蒂冈教廷认为像利玛窦那样身着儒服，用中国的“天主”、“上帝”等字眼来表达基督教的名词和概念，有损教义的纯洁，而中国的基督教教友敬孔祭祖，更是异教行为，于是有所谓“中国仪礼之争”，这当中又牵涉在中国传教的各教派之间的利益冲突。经过长期的

---

〔17〕 艾尔曼、胡志德，“评周锡瑞”，128—129页。

〔18〕 中国第一历史档案馆编《英使马戛尔尼访华档案史料汇编》（北京：国际文化出版公司，1996），159页。

〔19〕 艾尔曼、胡志德，“评周锡瑞”，122、128页。

争论，教皇格肋孟十一世（Clement XI）在1740年发布上谕，禁止在中国的传教士及中国教友用“天主”、“上帝”等字，也不许参加各种敬孔敬祖的祭祀。这一决定后来传到中国，康熙皇帝得知后勃然大怒，立即下令“在中国的传教士，均应向朝廷领取发票，声明遵守利玛窦成规。不领票者，一概不准留居国内”。而所谓发票，即按康熙上谕的规定，“凡不回去的西洋人等，写发票用内务府印给。票上写明西洋某国人，年若干，在某会，来中国若干年，永不复回西洋”。[20] 由此可见，乾隆皇帝要求留居北京的西洋人“永远不准回国”，实在是因循康熙以来祖宗的成例，而这祖宗成例也是乾隆认为“异言异服”的西洋人滞留京城不合“天朝体制”一语的来历。

艾、胡二位在“考证学之辨”里，只抓住“逼遛”或“逗留”二字，却不顾整句全篇，也不管上下文里有“永远不准回国”、“伊等既不能如此办理”等语，极力想把清廷对英使的态度说得“相当灵活宽容”，这就违背了“考证学”的要义。钱锺书先生曾说：“乾嘉‘朴学’教人，必知字之诂，而后识句之意，识句之意，而后通全篇之义，进而窥全书之指。”整个过程乃是局部和整体互相照应的“阐释之循环”。[21] 像他们二位这样抓住一点，不及其余，这算得上什么考证呢？何伟亚对历史文献不仅读解有误，而且态度相当轻率。征瑞给乾隆的奏折明明说，“臣等查该贡使登答各语，尚知体制”。[22] 何伟亚在他书中却说征瑞等与英使谈话之后，“只能作出结论说，他对于

[20] 罗光，《教廷与中国使节史》（台北：传记文学出版社，1969），118页。
[21] 钱锺书，《管锥编》（第2版，全5册，北京：中华书局，1986），第1册，171页。
[22] 中国第一历史档案馆编《英使马戛尔尼访华档案史料汇编》，154页。

礼节仍尚为无知”。他当然知道这与原文不符，便特别加注说，虽然中文原件说“尚知体制”，但他却“相信此处在集子里是一个印刷错误”。[23]这样毫无根据的论断实在令人难以置信。如果有哪一个字读不懂、解不透，或不符合自己的意愿，不反求诸己，却断言是原文里的字写错或印错了，这样的后现代式史学能让人信得过吗？像这样的错误还值得用“考证学”为之辩护吗？何伟亚要原文来依从他的解读，断言“尚知体制”应该是“尚为无知”，使我不禁想起阿根廷作家博尔赫斯的一句俏皮话：这真叫做“原文没有忠实于译文”。(The original is unfaithful to the translation.)[24]难道这就是所谓后现代式史学的研究方法吗？但愿并非如此。

“不可一世的（后）现代话语机制”

《掌故丛编》等档案里的中文并不怎么特别费解，只要不抱偏见，能读《掌故丛编》原文的人都看得出何伟亚的理解显然有误。艾、胡二位却一味曲说为之回护，其原因就在于他们太急于推翻他们认为已经过时的“现代式”解释，重新在后现代主义和后殖民主义理论的基础上，建立起一套新的后现代式史学。所以艾、胡两位说：“史学在中国和美国都是一个长期任不可一世的现代话语机制纵情践踏历史原貌的学术园地。”而他们要做的，就是“在这样一个园地中重建一点多元性的内

---

〔23〕 Hevia, *Cherishing Men From Afar*, p. 182, n. 16.

〔24〕 Jorge Luis Borges, “About William Beckford's Vathek”, *Other Inquisitions, 1937—1952*, trans. Ruth L. C. Simms (New York: Simon and Schuster, 1965), p. 140.

容”。[25] 在学术园地里别开生面，另辟蹊径，本无可厚非，值得人们尊敬和赞扬。可是通过误解、误译，甚至推翻历史文献的原文这类手法，怎么可能建立起在学术上站得住脚的任何内容？又怎么可能把自己区别于在学术园地里“纵情践踏历史原貌”那个“不可一世的现代话语机制”呢？一旦有人指出理解和翻译的错误，便立即强词夺理，以各种办法为之回护，而且以“考证学”权威的霸道口气压倒对方，这又怎么能使人心服口服，承认后现代式史学的价值呢？史学作为一种严肃的学术，无论后现代或非后现代，都得尊重起码的历史事实、历史文献和学术规范，都得以理服人，不能靠划分敌我和派别来决定是非，也不能靠霸道的强词夺理来建立学术地位。而恰好在这些方面，艾、胡二位的文章最不能令人满意。

在艾尔曼和胡志德两位看来，周锡瑞对何伟亚著作不止是指出细节错误的一般性批评，而是表现一种“敌意”，是“向‘后现代’宣泄的恶意”。[26] 他们两位也正是以后现代主义学术代表的身份为之论争，所以语气激烈，义正词严。也正由于这个原因，何伟亚误解、误译中文的种种错误似乎都只是小节，都可以原谅，因为他路线正确，大方向正确，即他“把中文史料从东方主义者的偏见中解救出来”。[27] 可是我们不要以为宣称摆脱了“东方主义者偏见”的汉学家们，对中国人就一定没有西方人的优越感。如果说佩雷菲特所谓“停滞的帝国”那种观点表现了以欧洲文明为优越的东方主义偏见，何伟亚在

[25] 艾尔曼、胡志德，“评周锡瑞”，127 页。
[26] 同上书，125 页。
[27] 同上文，124 页。

综述中国学者有关马戛尔尼使团的研究时，又何尝没有一种新的优越感？对清朝覆灭后和尤其是80年代中国知识分子有关这段历史的研究和讨论，他又何尝不是抱着鄙弃的态度？他认为这些中国学者都是“袭取殖民者的思想框架”，放眼看来，中国学者们这许许多多的研究满是无所不在的“污染”(Pollution, in other words, was everywhere)。[28]于是殖民主义者与后殖民主义者之间，呈现出一种极具反讽意味的连贯性。如果东方主义的偏见认为，停滞的中国落后于有先进文明的西方，那么在批判东方主义的后现代主义者和后殖民主义者看来，今日的中国仍然再一次落后于西方，不过这一次中国人不只是在科学技术上，而且又在批评理论上落后于西方后现代主义和后殖民主义的先进们。

何伟亚的著作在美国也许代表一种新的研究方向，可是他不满于近年来中国学者的有关研究，是因为中国大陆的学者大多强调从内部，而不是从外部去寻找中国“落后”的原因，而这样一来，他们就“脱离了前几十年反帝国主义的研究方向”。[29]但由此也可见，反帝、反殖的研究方向在中国的学者们并不是什么学术园地里的新途径，而是自50年代以来官方的正统。这就是为什么后现代主义和后殖民主义等“后学”，在当代中国的特殊环境里非但不是什么激进的新派理论，反倒代表一种政治和文化上的保守主义倾向。中国的“后学”正是袭取西方后现代主义和后殖民主义的思想框架，以反对西方霸权为口号，一方面否定五四以来在中国争取科学和民主的努力，

---

〔28〕 Hevia, *Cherishing Men From Afar*, pp. 246, 247.

〔29〕 同上书，243页。

另一方面则为90年代兴起的狭隘民族主义浪潮提供理论依据，自觉或不自觉地成为正统的政治意识形态在90年代一种似新实旧的表现。关于“后学”的保守性及其在中国社会环境中的作用，近年来在《二十一世纪》和其他一些中文刊物里，已经有相当深入的讨论，周锡瑞和艾、胡两位教授的文章译成中文，也加入到这场讨论中来了。这在我看来是一件好事，我也希望他们能多与中国的学者交流看法，而不要像何伟亚那样，过分低估了中国学者们的智慧和眼力。何伟亚在他那本书的结尾说:“生在某一国并说那一国的语言，并不就能给一个人什么特殊的便利，使他能特别接近那个地方的过去。他仍然需要翻译和解释，而这些又都要求设身处地的同感和想像（empathy and imagination)。”[30]诚哉斯言！这也正是我自己一贯坚持的看法。否认我们能够通过努力掌握另一种语言，尤其是通过“设身处地的同感和想像”掌握另一种文化，就无异于否认我们有能力超越自己的时空局限去了解过去，去了解别的民族及其文化传统，最终也就否认我们有能力认识自己。然而肯定这一点，也并不等于肯定我们实际上已经有了深切的了解。因此我要补充说：没有生在某一国，没有准确把握那一国的语言，对我们想了解那个国家过去的历史所造成的困难，也是绝不可低估的。具体就马戛尔尼使团在乾隆朝来华一事而言，那毕竟是发生在中国的事情，对中国近二百年来的历史乃至现状，都有各种各样的联系和影响。研究这段中西冲突的历史，在许多中国学者有一种切肤之痛的实感，而不仅仅是建立或运用一种理论来著书

---

〔30〕 Hevia, *Cherishing Men From Afar* , p.248.

立说的好题目而已。何以许多中国学者在研究方向和看法上，不尽同于欧美的后现代式史学，这大概也要求西方学者能够有“设身处地的同感和想像”方可了解的吧。

余　论

以上所论虽然针对几位美国汉学家，可是希图打出后现代史学的旗号，在学术论坛上别具一格，独树一帜者，在中国当然也大有人在，于是关于“怀柔远人”的讨论很快在中国内地学者中引起了反响。罗志田在《二十一世纪》上撰文进一步为何伟亚辩解，认为我“说‘怀柔’具有‘盛气凌人’的口气，则是一种典型的现代误读（且不排除实有‘东方主义’的成分在）”。[31]这俨然是一个判断的陈述，而评判的标准就是“现代”和“东方主义”这两个术语。“现代”必为“误读”，而一含“东方主义”成分，则其余不足观矣。也许在罗志田看来，这些都是不言自明的。可惜这些术语并不是带有魔力的咒语，对于并不以谈“现代”为耻，也不以归依“后现代”为荣的人，这一套是不起作用的。在文革以前的中国，政治性术语确曾具有咒语般的魔力，但现在即使在中国内地，这种咒语也已经失去效力，更何况在海外。“怀柔远人”是否基于传统的华夷之辨，含有对化外蛮夷的歧视和不平等观念；乾隆的上谕是否盛气凌人；这些我觉得都用不着再多说，只要认真去读一下历史文献就可以明白。关于读古文，罗志田断言中国人不比外

---

〔31〕 罗志田，“夷夏之辨与‘怀柔远人’的字义”，《二十一世纪》1998年10期，139页。

国人强，“中外学人大致处在同一起跑线上”，而且还“套用韩愈的一句话，中国人不必不如外国人，反之亦然”。[32]其实他想说的，哪里是“中国人不必不如外国人”，而是外国人，具体说来即何伟亚，比中国人更懂古文。虽然他承认何伟亚“把‘怀柔’译为 cherishing 显得过于亲热了”，但他最后的结论却是“何伟亚对相关史料的解读似比他的批评者更接近原义”。[33]罗志田显然自以为对古文读得最通，可以有资格来判定中国人和外国人谁的解读更接近原义。可是我不知道，他从哪里取得这样的评判资格呢？谁认可他这资格呢？《尚书·舜典》中“柔远能迩，惇德允元；而难任人，蛮夷率服”一句，明确把“怀柔远人”与“蛮夷”联在一起。罗志田硬说“怀柔远人”不含歧视“蛮夷”的意味，让我也“套用”英语里常用的一句俗话来作答：Who do you think you're kidding?（你以为这是在骗谁呢？）

与艾尔曼、胡志德一样，罗志田为何伟亚辩护，最终原因是他把何伟亚引为后现代史学的同道。用他自己的话来说，“何伟亚表述出的后现代史学路径与我个人的研究取向相当接近”。[34]因此，批评何伟亚就使罗志田感到大为不自在，从而不惜强词夺理，为之回护辩解。可是这“后现代史学路径”的要义又是什么呢？从罗志田的论述可以得出两点，一是推翻被称为“现代”的各种观念和研究方法，包括科学、进步、讲

---

〔32〕 罗志田，“夷夏之辨与‘怀柔远人’的字义”，《二十一世纪》1998 年 10 期，143 页。

〔33〕 同上文，139、144 页。

〔34〕 罗志田，“后现代主义与中国研究：《怀柔远人》的史学启示”，《历史研究》1999 年 1 期，119 页。

求史实或实事求是等等，而强调“主动介入所有学术研究都要卷入的知识的产生与传布的政治之中”。所以罗志田说，“问题不在于怎样使叙述更少偏见或更少带有意识形态色彩，而是如何在多重诠释立场与我们日常应对的权力结构的关联之中确定我们自己的史学研究的位置”。〔35〕换言之，后现代史学自觉地以破字当头，并意识到自己强烈的意识形态色彩。既然一切人的论述，一切历史学家的叙述都免不了有政治和意识形态色彩，那么后现代史学家凭什么要人接受他的解读或论述呢？凭什么他的意识形态就比别人的高明呢？于是罗志田提出第二点，即后现代史学力求“切近历史”，“与昔人心通意会”。或曰“将人类个体或群体的言行置于其发生当时的直接语境之中”。〔36〕换言之，后现代史学自诩能超脱一切现代价值观念的局限和偏见，回到过去，“与昔人心通意会”。所谓“心通意会”即何伟亚所说的 empathy；读过朱光潜先生著作的人大概都知道，朱先生把这个字翻译成“移情”，这是 19 世纪德国美学里的一派，德文叫 Einfühlung，即在心理上撇开自己而进入别人的世界，体会别人或历史上古人的经验。相信可以抓住头发把自己从现代拔地而起，回到历史上去“与昔人心通意会”，不过是一种浪漫时代的幻想。罗志田自以为可以指引新方向的“后现代史学路径”，原来竟是在哲学和文学理论领域里早已荒废了的老路。

历史学家当然希望能“切近历史”，我也尊重史家“与昔人

---

〔35〕 罗志田，“后现代主义与中国研究：《怀柔远人》的史学启示”，《历史研究》1999 年 1 期，116—117 页。

〔36〕 同上文，118 页。

心通意会"的愿望，但问题在于罗志田在"切近历史"的口号下，恰恰要一笔勾销近二百年来中国所经历过的历史，要现代的中国人回到乾隆的时代，认同乾隆皇帝的思想和心理状态(且不说我们何以知道，罗志田认同的确实就是"昔人"之"心"或思想)。朱雍在研究马戛尔尼来华使团的专著里，批评了乾隆"限关自守"的政策，认为他给英王乔治三世的敕谕表现出自大和对世界各国情形的无知，"从现代人的眼光来看，这是外交上的一桩笑话"。〔37〕罗志田针锋相对地评论道："这正是何伟亚希望纠正的：在'现代眼光'里可笑的敕谕，如果从乾隆时代的眼光来看，或者就不一定可笑了。"〔38〕后现代史学要求于读者的，原来是闭眼不看或尽量忘记近代以来的历史，努力回到那"限关自守"的前现代去！这做得到吗？做到之后又怎样？这种"后现代史学路径"将引我们到何处去？

摆脱现代似乎就是罗志田最大的和最终的诉求。他要求讨论何伟亚这本书的人，先得要摆脱现代，接受后现代主义的基本观念，否则最好不要开口。他说："批评后现代主义者著作时也许应注意尽量不以'现代'标准来衡量，否则实各说各话，且有可能适得其反，盖后现代主义者本不欲写出与现代标准一致的论著来。像'科学'这样的现代标准就不仅不是后现代学人追求的目标，且是其企图'解构'的对象。"〔39〕后现代史学与其他各种"后学"一样，把科学、理性、客观现实、真理等等，都当成启蒙或现代性的观念否定抛弃了，剩下来的就只有

---

〔37〕 朱雍，《不愿打开的中国大门》(南昌：江西人民出版社，1989)，306页。

〔38〕 罗志田，"后现代主义与中国研究：《怀柔远人》的史学启示"，110页。

〔39〕 罗志田，"夷夏之辨与'怀柔远人'的字义"，144页。

赤裸裸的“话语权力”。既然如此，凭什么人们要去服从后学家们的“话语权力”呢？这也许正是后学，包括后现代史学的困境。

1999年2月的《读书》上有杨念群的一篇文章，加入有关何伟亚《怀柔远人》一书的争论，不指名地指责我以“不识字”这样一种“常识性批评”来“遮蔽乃至封杀极富创见之研究”，而且说这是乾嘉以来中国人的“虚骄心态”，是“学术界长期拒斥或悬置西方研究成果的一付挡箭牌”。[40] 其实在我看来，何伟亚的问题不仅是“不识字”而已，不过就学术研究，尤其是历史研究而言，“不识字”当然是个大问题。在文学研究领域，脱离本文字面想当然的臆说很多，但历史要讲史实，依据史料，还该有点史德，所以我以为历史学家再离谱，总还有一个谱。若依杨念群的说法，历史学家“不识字”不要紧，只要把握好后现代史学的大方向就行，那么历史也将完全离谱了。我对中国史学界还不致如此悲观，而且我相信研究历史的人需“识字”，也不能算是过分的要求。如果后现代史学毋须识字，也不讲求历史事实，不尊重历史文献，却只拿出一套空头理论来，我看就实在没有必要认真对待这样的“史学”，也不值得与这样的“史学家”去认真辩论。

---

[40] 杨念群，“‘常识性批判’与中国学术的困境”，《读书》1999年2期，79页。

7. 起步艰难：晚清出洋游记读后随笔

清政府在同治五年，即公元1866年，给曾任山西襄陵县知县并协助办理海关税务司文案的斌椿加赐三品衔，带领其子广英及同文馆学生凤仪、张德彝和彦慧等一行五人，作为第一批官派出洋考察的代表，到欧洲各国游历了一番。记述这次出洋始末的文字有斌椿薄薄的一本《乘槎笔记》和两本诗集，一曰《海国胜游草》，一曰《天外归帆草》；此外还有张德彝记载稍详的《航海述奇》。这些游记都收在钟叔河先生主编的《走向世界丛书》的第一辑里。这套丛书选取晚清因外交、留学等各种原因到过西方的中国人所写的游记，加以新式标点和小标题，又编附索引，并略加注释说明，先由湖南人民出版社出版，后来再加修订，由长沙岳麓书社印行。这套书对于了解近代中国与西方接触的历史，了解中国人如何在不得已的情况下步履维艰地走出文化的封闭圈而迈向现代世界，都有极大意义。

读斌椿《乘槎笔记》

1866年斌椿带队这一次的出洋考察，实际上的组织者是任职清政府、来自爱尔兰的英国人赫德（Robert Hart)。他在1863年继李泰国（Horatio Nelson Lay）任职清政府总税务司，在后来很长的一段时间里，在办理“洋务”方面是个十分重要的人物。赫德留下了大量书信和77本日记，1970年由他的后人全部交给北爱尔兰贝尔法斯特市女王大学（The Queen's University）的图书馆收藏。美国哈佛大学教授费正清（John K.Fairbank）等人对赫德的书信和日记详加整理，已经出版了两部专著。赫德1863至1866年所写日记，其中有涉及斌椿欧游的一段，由得克萨斯州莱斯（Rice）大学教授司马富（Richard J.Smith）以及费正清和凯瑟林·布朗纳（Katherine F. Bruner）等三人编辑整理，作为哈佛东亚研究系列的一种，1991年在哈佛大学出版，书名题为《赫德与中国早期的现代化：1863—1866年日记》。此书除刊载赫德日记原文之外，并有编者对当时政治外交各方面背景情形简明扼要的叙述和评析，极便利于读者了解日记的内容和意义。是书承司马富先生亲笔题赠一册，在我读过之后，觉得把赫德日记有关部分与斌椿等人所述相比照，颇有意味。我们从中国人和外国人两方面的记载来看当年清廷派员到西方考察的情形，可以看得比较全面，其中有一些段落在今天读来使人觉得可叹可笑，但也往往可以发人深省，有深长的意味。

中国古来无所谓平等外交的概念。虽然历史上也有过好几次外族入主中原的情形，而且清朝本身便是满人当政，但在华

夷对立的传统观念中，中华乃文明之邦，一切外族都被视为蛮夷，如果外邦来交往，便一定是称臣纳贡，作为属国来接受天朝文明的感化。乾隆五十八年（1793），英国派使臣马戛尔尼以祝寿的名义来谒见中国皇帝，实际上是想了解中国情形，能够互派使节，建立起贸易和外交关系。乾隆对这件事前后的处理，充分暴露出当时中国对外部世界一无所知，传统的华夷对立和以外邦为属国的观念已经完全不能应付当时的世界局势。在马戛尔尼来华之后不到五十年，英国的枪炮和军舰就一直打到了南京城下。

1840至1844年的鸦片战争和以后一连串的不平等条约，逼使清政府步步退让，在迫不得已的情况下，才在咸丰十一年（1861）设立了总理各国事务衙门，并在同治元年（1862）成立同文馆，开始培训通外语的人材。然而皇帝和朝中大臣多半顽固保守，对于世界局势仍然是浑浑噩噩，一片黑暗。尤为可怪的是，清朝皇帝不愿见外国使节的一个重要原因，竟是碍在坚持要外使行三跪九叩首的跪拜礼这类荒谬的仪节问题上。咸丰八年（1858），英法联军攻入北京，清廷被迫签订割地赔款的和约，可是"圆明园烧了，北京条约订了，咸丰躲在避暑山庄，一不痛心割让九龙，二不痛心赔款一千六百万两，只痛心'此次夷务步步不得手，致令夷酋面见朕弟（指恭亲王奕䜣）'，已属不成事体"。[1] 直到1880年前后，薛福成才在《筹洋刍议·变法》篇里，明确指出天下之大远远超过古老的观念，即使起

〔1〕 钟叔河作志刚《初使泰西记》叙论，见《走向世界丛书》第一辑（包括林鍼《西海纪游草》，斌椿《乘槎笔记·诗二种》，志刚《初使泰西记》以及张德彝《航海述奇·欧美环游记》等七种，长沙：岳麓书社，1985），231—232页。以下在文中引用此辑中各书，简称《丛书》。

尧、舜于地下，中国也“终不能闭关独治”，很清醒地认识到“华夷隔绝之天下，一变为中外联属之天下”。[2]但当时在皇朝权力的中心，又有多少人赞同薛福成的看法呢？

在英法联军攻入北京之后差不多十年，同治皇帝终于派斌椿去西欧各国，但那也绝非主动或者轻易的决定。总税务司赫德一直主张中国应派使臣到外国去。他在 1863 年 7 月 29 日曾对恭亲王手下办理洋务的得力助手文祥说，“在外交事务方面，中国人如不派使节到欧洲去，就绝不可能把事情办得圆满”。[3]这话一直没有引出什么结果，差不多三年之后，他告假回国省亲，又建议中国派一两个同文馆学生随他去欧洲。总理衙门觉得他这个建议值得考虑，但又认为同文馆学生“皆在弱冠之年”，怕他们会“因少不更事，贻笑外邦”，提议由年已 63 岁的斌椿带队前往，“即令其沿途留心，将该国一切山川形势、风土人情随时记载，带回中国，以资印证”。[4] 最后的决定当然要皇帝本人来做。1866 年元月 28 日，赫德还说：“斌是否将与我同去英国，还未安排妥当。”[5]但不到一个月，在 2 月 20 的日记里，他就确知恭亲王上了奏折，斌椿等人将随同他去欧洲“游历”。[6] 奕䜣的奏折说得明白，“与该税务司同

---

[2] 徐素华选注《筹洋刍议：薛福成集》（沈阳：辽宁人民出版社，1994），88 页。

[3] *Robert Hart and China's Early Modernization: His Journals, 1863—1866*, eds. Richard J. Smith, John K. Fairbank and Katherine F. Bruner (Cambridge. Mass: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1991), p.347. 以下在文中引用此书，简称《赫德日记》。

[4] 语见恭亲王奕䜣 1866 年 2 月 20 日奏折，引自钟叔河作斌椿《乘槎笔记》叙论，《丛书》，68—69 页。

[5] 《赫德日记》，342 页。

[6] 同上书，345 页。

去，亦不稍设张皇，似乎流弊尚少”。[7] 这就是说，斌椿本非要员，行前才临时加赐三品，与赫德的官衔相等，随赫德前往，不那么正式，是跟外国人去外国，在外交礼节上不必顾虑太多。

由于斌椿相对而言地位不高，当时上海等通商口岸的英文报纸对他和赫德等人都有不少攻击。“许多中国人觉得斌椿名不见经传却无功而受禄，西方的商人们则憎恨海关税务司，尤其是赫德，认为他竟贱到为中国人服务，有伤西方人的威望。外国使节尚未能面见中国皇帝，这儿却出来一小人物，一个以私人身份出访的旅游者，不久就要受到欧洲各国君主的礼遇和接待。”[8] 随同斌椿一行的税务司洋员有法国人德善（Emile de Champs）和英国人包腊（Edward Bowra）。从《赫德日记》可以看出，包腊对斌椿印象极坏，而赫德则设法转圜，保持中立。一行人乘法国船“拉布得内号”从上海到香港出海。船到新加坡时，旅客中有人向船长抱怨，说中国人得到和西方人一样的待遇。赫德在日记中写道：“应当抱怨的是，他们‘没有得到比其他人更好的待遇’。”[9] 看来赫德对斌椿没有什么恶感，对中国人也并没有种族歧视的偏见。在斌椿这方面说来，像他这样一个年过花甲的老头，既不懂外文，又没有办外交的经验，第一次漂洋过海到西方旅行，一路上免不了经历许多周折和麻烦，也实在是难能可贵了。

斌椿的《乘槎笔记》基本上是逐日记载所见所闻的一本流

---

〔7〕《乘槎笔记》，《丛书》，68 页。
〔8〕《赫德日记》，351 页。
〔9〕同上书，377 页。

水账，读来觉得简略而枯燥。他对所乘的法国轮船，到埃及后乘坐的火车，初到法国所见的电梯以及法国铸币厂、英国纺织厂等等，都有稍微具体的描述，但在我们今天看来，也只有历史的意义而无新奇的趣味。然而在他简略的笔记中，有时候也会突然出现一两个鲜明的形象，说出一两句有意思的话来。如同治五年二月十八日记新加坡所见："车制与安南小异，御者亦皆麻六甲人，肌黑如漆，唇红如血，首缠红花布则皆同。十余里至市廛，屋宇稠密，仿洋制，极高敞壮丽。市肆百货皆集，咸中华闽广人也。"[10] 寥寥数语就写出了当地居民不同种族杂处的情形，而描绘驾车的黑人尤为生动，像是一幅色彩鲜明的风俗画。三月十一日游览埃及金字塔，"方下锐上，皆白石叠成。石之大者高五六尺，阔七八尺不等"，这大概是中国人最先进入金字塔者。斌椿等人进入塔中，见到放木乃伊的石棺。又见"洞口高十余丈。横石刻字，计十行，约百余字，如古钟鼎文，可辨者十之二三，余则苔藓剥蚀不可识。洞之上下两旁有石刻，皆泰西文字。山下有方池，石砌未竟。旁竖巨石，凿佛头如浙江西湖大佛寺像，洵称巨观"。[11] 以钟鼎文和佛头来比附古埃及文字和人面狮身的斯芬克司像，俱是以熟悉来理解生疏，在文化交往之初是难免的现象，正如他记述西方各国历史，都用中国的朝代纪年一样，现在读来，反有一种特别的味道。

斌椿记载更多的是各类社交场合的聚会，他在巴黎观剧，印象尤为深刻。虽然他一句话也听不懂，却知道戏剧所扮演的

---

〔10〕《乘槎笔记》，《丛书》，98 页。

〔11〕同上书，105 页。

“皆古时事”。更能以眼代耳，见台上“衣着鲜明，光可夺人。女优登台，多者五六十人，美丽居其半，率裸半身跳舞。剧中能作山水瀑布，日月光辉，倏而见佛像，或神女数十人自中降，祥光射人，奇妙不可思议”。[12] 看来这位斌老爷对洋剧和“女优”的兴趣大大超过外交拜会，因为5月中到伦敦后，“斌椿的健康在白天总不大好，可是一到晚上就奇迹般恢复过来，恰好赶得上去观剧”。[13] 然而数月之中他到处游览，耳闻目睹之间毕竟能得到一些新鲜事物的印象。有些只能算是引起这位老先生好奇，如《海国胜游草·书所见》的几首诗，每首都自注诗里所写的迥异于中国的西俗，其一曰：“出门游女盛如云，阵阵衣香吐异芬；不食人间烟火气，淡巴菰味莫教闻（西俗最敬妇人，吸烟者远避）。”其二曰：“白色花冠素色裳，缟衣如雪屐如霜；旁观莫误文君寡，此是人家新嫁娘（泰西以白为吉色，妇女服饰多用之，新婚则遍身皆白矣）。”[14] 这里不仅写了他当时所见西俗，而且还在诗里用了外国字的译音，“淡巴菰”即tobacco，也就是烟草。另外如《包姓别墅》第二首：“弥思（译言女儿也）小字是安拿，明慧堪称解语花；呖呖莺声夸百啭，方言最爱学中华。”[15] “弥思”即Miss或小姐，称未婚妇女；“安拿”当是女人名Ann或Anne，现在通译“安娜”。在近体诗里用外来语，这算是较早的例子。

斌椿诗里所写多是他笔记里所记，他的诗基本上是押韵的日记，并无佳作，所以钱锺书先生说，斌椿的一卷《海国胜游

---

〔12〕《乘槎笔记》，《丛书》，109页。
〔13〕《赫德日记》，355页。
〔14〕《海国胜游草》，《丛书》，165页。
〔15〕同上书，168页。

草》“比打油诗好不了许多”。[16] 在斌椿所见所记之中，只有四月十八日参观英国议会的寥寥数语，有也许他自己也意识不到的重要意义：“申刻，至公议厅。高峻闳敞，各乡公举六百人，共议地方公事。（意见不合者，听其辩论，必俟众论佥同然后施行，君若相不能强也）。”[17] 斌椿好像只是记事而没有议论，他一点没有深究，更没有把它和中英两国国势强弱之差异联系起来想一想。在他西游归来写的一首诗里，他把去欧洲各国的经过和目的以及与欧洲君主的对话，都完全用华夷对立那老一套的思想和语言作了总结。他以问答的方式洋洋自得地写道：

> 蕃王知敬客，处处延睇视；
> 询问大中华，何如外邦侈？
> 答以我圣教，所重在书礼；
> 纲常天地经，五伦首孝悌；
> 义利辨最严，贪残众所鄙；
> 今上圣且仁，不尚奇巧技；
> 盛德媲唐虞，俭勤戒奢靡；
> 承平二百年，康衢乐耕耜；
> 巍巍德同天，胞与无远迩；
> 采风至列邦，见闻广图史。[18]

在斌椿笔下，欧洲的君主皆是进贡中华的“蕃王”，他们也

〔16〕 钱锺书，“汉译第一首语言诗《人生颂》及有关二三事”，《七缀集》，132 页。
〔17〕 《乘槎笔记》，《丛书》，114 页。
〔18〕 《天外归帆草》，同上，202—203 页。

许有奇技淫巧，但不知中国的纲纪伦常，尚处于化外。他又把去欧洲的游历自比为古代乐官之采诗于列国，目的在于使王者可以观风俗而正得失，所以他完全是以传统的旧眼光来看自己面临的新世界。赫德在1866年7月15日的日记里，认为他组织斌椿一行欧游有四个主要目的，一是让中国政府派官员去欧洲，二是让欧洲政府友好接待这些中国官员，三是使欧洲人喜欢中国，增加对中国人的兴趣，四是“使中国官员带回对外邦愉快的记忆（他们的时间太仓促，不可能承认自己接受了教育）”。[19] 赫德自认为这四个目的都完全达到了，同时他又列出另外四个目标，认为还须进一步努力。这就是：“五、使斌椿回国后能升任主管外交的朝官；六、通过他而使中国政府善意看待西方的某些科学的技艺；七、劝说中国派出驻外使节；八、使中国和其他国家建立起一种合情合理的友好关系。”[20] 可是斌椿回国之后，并没有主办洋务或管理外交，赫德想争取的这几点可以说全都落空了。晚清洋务运动本身只是对整个传统政治观念和治国方法相当有限的局部调整，始终没有超出“师夷之长技以制夷”和“中学为体，西学为用”的范围。像斌椿这样满脑袋纲纪伦常的传统士大夫，很难改变华夷对立的观念，从根本上重新考虑体和用的关系。

读张德彝《航海述奇》与《欧美环游记》

只要中国读书人唯一的出路是通过科举考试走上仕途，他们要学的便只有四书五经，其他一切皆非正途。不要说年过花

〔19〕《赫德日记》，392页。
〔20〕同上书，393页。

甲的斌椿，就是当时不过十七八岁而且学过外文的年轻小伙子张德彝，脑子里也满是一些陈腐的观念。张德彝是同文馆开办之后第一批学生之一，学了三年英文后，于1865年通过总署大考，获得八品的官衔。他不仅随斌椿访欧，而且后来多次以译员身份随清廷派出的使节到西方各国，并于1896年任驻英使馆参赞，1901至1906年间，升任出使英、意、比国大臣，成为高等的职业外交官。1891年，思想稍微开通而且年轻的光绪皇帝曾决定学英语，张德彝受命做光绪的英文老师。据任同文馆总教习的美国人丁韪良（W.A.P.Martin）记载，在皇帝面前，众亲王和大臣都必须下跪，为了尊师重道，光绪皇帝特许他的两个英文老师在他面前可以坐下。光绪在半夜四点钟上课，他的老师一近午夜就须到宫门守候，十分辛苦。最可笑是老师不敢纠正皇帝的发音，所以光绪虽然还算用功，学习成绩却并不理想。“皇帝一开始学，便立即引出一股学英语的热潮，王公大臣们都四处买书，找人授课。可是新年接见外国使节，皇帝准备用英语讲话，外使却不要听，皇帝和王公大臣们学英语的热忱也就立即冷了下来。”[21]丁韪良的记述语焉不详，但在中国的外语教学史上，这不失为一段有趣的轶闻。看来光绪皇帝的英语发音没有得到他老师的矫正，张口说来，中国人会以为他在说外语，外国人会以为他在讲中文，谁也听不懂，难怪驻北京的外国使节不要听了。光绪学外语失败，原因不在他偷懒或蠢笨，而在他是皇帝，没人敢说他有错。细细想来，这失败是必然的，而且可以说颇有象征意义，预示了后来变法维新的

〔21〕 W.A.P.Martin.*A Cycle of Cathay* （New York：Fleming H.Revell.1900），p. 317.

失败。当时的情形如此，也就难怪张德彝对自己同文馆英文学生出身的背景，始终抱着强烈的自卑感。

钟叔河先生在《航海述奇》叙论里谈到张德彝的自卑，引了张《宝藏集序》教导自己儿孙的话："国家以读书能文（按指科举考试）为正途。……余不学无术，未入正途，愧与正途为伍，而正途亦间藐与为伍。人之子孙，或聪明，或愚鲁，必以读书（按指应科举考试）为要务。"[22]由此可见，就是在懂外文、办洋务的张德彝心目中，仍然是以读四书五经、应科举考试为务正业，走正途，而传统士大夫们对张德彝这类人是"藐与为伍"的。这就可以解释何以在张德彝对西方风俗制度、山川人物的详细记录中，我们仍然找不到许多新思想和新意味。

《航海述奇》是张德彝随斌椿西行的记录，在内容上与《乘槎笔记》没有许多差别，只是详细一些。他在同治七年（1868）第二次出国，随志刚到欧美各国，写了《再述奇》，但并未刊行，这次收进《走向世界丛书》，由编者题名为《欧美环游记》。应该说，张德彝的观察是细致的，书中大部分记述的是他当时在西方见到的近代工艺器具。那些奇巧的技艺和机械有时也引发他的一点感叹。例如他在详细描绘了火车之后说，"凡火轮车皆绅富捐资制造，每年获利，一半入官，一半自分。驱使一切夫役，多系官派。此举洵乃一劳永逸，不但无害于农商，且裨益于家国。西国之富强日盛，良有以也"。[23]这可以说张德彝从具体的机械发明，认识到了工业革命与"西国富强"的

〔22〕《航海述奇》，《丛书》，412页。
〔23〕同上书，486—487页。

关系，可惜像这样的观察在张德彝的游记中并不很多。不过他初次见到许多外国特有的事物和风俗，充满了好奇，其记载有时候也自有一种意趣。譬如他写埃及的金字塔：“相传前三千数百年建造，天下第一大工也，其次则属中国之万里长城矣。正面一洞，高约八丈，上有埃及文一篇，字如鸟篆，风雨侵蚀，模糊不复辨识。”斌椿把埃及文比为钟鼎文，张德彝则说像鸟篆。（斌椿的诗《古王陵》也用了相同的比喻：“不知何王陵，鸟篆扪断碣。”[24]）张德彝描绘斯芬克司像说：“王陵大小共三座，此大者居其中。前一大石人头，高约四丈，宽三丈许，耳目清晰。或云此古时蚩尤之头，在此已化为石矣。语殊荒诞不经，吾未之敢信。”[25]斌椿看金字塔前的斯芬克司像如佛头，张德彝则托称“或云”而谓“古时蚩尤之头”，一样是牵强比附，但也都古拙有趣。张德彝当时不到20岁，好奇感之强自不待言，所以他的记述中，有许多对于像他这样的年轻人会特别有兴趣的奇闻。例如记当时刚刚发明的避孕套：“此物法国名曰‘英国衣’，英国称为‘法国信’，彼引推诿，谁执其咎，趣甚。”[26]又如记日本所谓“川宝藏”，“以为孩童玩具，虽妇女亦以手握之，不以为耻”。[27] 再如记西洋上层社会妇女奇怪的时髦打扮：“闻西洋女子修饰容止，意外翻新，有将脚小趾旁之骨令医生损去二三分，以求其瘦小者；有面孔洁白，故着黑点于口旁目下，以张其美者。一则矫揉造作，一则点污清白，殊

---

〔24〕 见《海国胜游草》，《丛书》，163页。
〔25〕 《航海述奇》，《丛书》，474页。
〔26〕 同上书，498页。
〔27〕 《欧美环游记》，《丛书》，631页。

乖培养脂粉之道。”[28]张德彝在此对西洋妇女刻意修饰、矫揉造作的批评确实有道理，不过他应该想到，中国男人欣赏妇女缠小脚更为残酷，不止是有乖“培养脂粉之道”而已。还有一条趣闻是记巴黎一个喜作女妆的同性恋者：“法京有男子杜庐者，年逾二旬，美丽自喜，手足秀好如女子，一生喜著巾帼。家资饶裕，服色率多翻新，妇女多有仿制者。其人往来街市，鲜有知其为男子者，可谓雄而雌者也。”[29]

可惜的是，张德彝对这类稀奇古怪的事情记载都颇为详细，却很少对西方思想文化方面真正重要的事物注意留心。同治五年（1866）四月二十五日，他从伦敦乘火车到“敖四佛村”即牛津，记“有本地官勒德富者以四轮马车来接。登车北行，过大桥洞，周游二十四处，皆前古礼拜堂、大学院等所”。[30] 同治七年（1868）七月初七日，他随志刚、孙家谷两位“钦宪”从波士顿乘马车过桥到“堪布立支”即康桥，记述了当地居民如何热情欢迎中国来的“贵客”，然后“行数里至大学院，楼内存古今书籍二万六千册，四面环以屋宇，系肆业者退息之所。书楼之后有集奇楼，内藏各种鸟兽鱼虫之骨，与他国者同”。[31] 在这再简略不过的记述里，懂得英语的张德彝竟然连记下牛津和哈佛这两所大学名字的兴趣都没有，更谈不上对西方学术文化作任何描述和探讨了。要想在晚清那么多出洋的官吏、使节、随员的笔记游记中找到对西方文化和尤其是文学的记述，结果只能让人失望。正如钱锺书先生所说：“不论

[28] 《欧美环游记》，《丛书》，720 页。
[29] 同上书，757 页。
[30] 《航海述奇》，《丛书》，526 页。
[31] 《欧美环游记》，《丛书》，691 页。

是否诗人文人，他们勤勉地采访了西洋的政治、军事、工业、教育、法制、宗教，欣奋地观看了西洋的古迹、美术、杂耍、戏剧、动物园里的奇禽怪兽。他们对西洋科技的钦佩不用说，虽然不免讲一通撑门面的大话，表示中国古代也早有这类学问。只有西洋文学——作家和作品、新闻或掌故——似乎未引起他们的飘瞥的注意和淡漠的兴趣。"[32]张德彝记述风土人情都颇为详尽，"甚至街巷的新事趣闻，他也谈得来头头是道，就只绝口不谈文学，简直像一谈文学，'舌头上要生碗大疔疮'似的"。[33]我们发现在新刊的《欧美环游记》里，张德彝也提到文学，那是他洋洋数百万言的记述中绝无仅有的一段西洋诗话："外邦诗文，率多比拟，无定式。诗每首数十韵不等，每句字数亦不等。缘西文有一言一音者，有一言数音者。如英国二韵诗，还以华音系'尔里图倍，尔里图赖，美万海西，委西安外。'译以华文即'早睡早起，令人康健，义利兼收'之意。若虚实共还，则'额尔里图倍达，额尔里图赖斯，美克万海拉西，威拉西安大外斯。'文之章法，修短不等，大抵以新奇者为贵。"[34]这里举的西洋诗例子，只算得一首极通俗的顺口溜，原文是 Early to bed, early to rise, Makes one healthy, wealthy and wise，据说是讲究实际的美国科学家、政治家和外交家富兰克林（Benjamin Franklin）年轻时为他办的一种通俗读物所写。以这样一首顺口溜来做"外邦诗文"的例，实在不伦不类，可是张德彝也许本来就没有把"外邦诗文"看在眼

---

〔32〕 钱锺书，"汉译第一首语言诗《人生颂》及有关二三事"，《七缀集》，132—133页。
〔33〕 同上书，134页。
〔34〕 《欧美环游记》，《丛书》，771页。

里，放在心上，我们也实在不能指望他对西洋文学有任何深入的了解。

对外国文学的无知来源于当时一种莫名其妙，然而普遍存在的民族自傲感。承认西洋船坚炮利，但绝不承认西洋也有文化和文学，这在清末民初的旧派文人当中是相当普遍的态度。钱锺书先生回忆他在 1931 或 1932 年和陈衍先生的一次谈话，就很能说明这一点。陈衍先生知道钱锺书懂外文而且到国外学习，但不知道他学的专科是文学，“以为准是理工或法政、经济之类有实用的科目。那一天，他查问明白了，就感慨说：‘文学又何必向外国去学呢！咱们中国文学不就很好么?’”[35]在当时——也包括现在——留学生中绝大部分都以攻读理工、法政、经济之类实用科目为主，能重视和真正认识西方文学、历史、哲学等人文学科精神价值的人，实在寥寥可数。本世纪初在哈佛留学的陈寅恪先生，就是这少数有眼光的人之一，也对国人急功近利、只讲求实际的倾向，发过一通感慨。据吴宓《雨僧日记》1919 年 12 月 14 日所记，陈寅恪曾对之慨叹说：“救国经世，尤必以精神之学问（谓形而上之学）为根基。乃吾国留学生不知研究，且鄙弃之。不自伤其愚陋，皆由偏重实用积习未改之故。此后若中国之实业发达，生计优裕，财源浚劈，则中国人经商营业之长技，可得其用，而中国人当可为世界之富商。然若冀中国人以学问美术等之造诣胜人，则决难必也。”[36]八十多年过去了，我们已经到了 21 世纪，这段话现在

[35] 钱锺书，“林纾的翻译”，《七缀集》，87 页。钱先生在为陈衍先生此话作注释的时候指出，这是许多老辈文人共同的看法。“他们不得不承认中国在科学上不如西洋，就把文学作为民族优越感的根据。”《丛书》，98 页。

[36] 吴学昭，《吴宓与陈寅恪》（北京：清华大学出版社，1992），9—10 页。

读来，仍然那么有针对性，那么值得深思，至少说明我们的进步并不大，而且要往前走，每一步都很费力，很艰难。我们现在很容易取笑晚清出洋那些人的无知、偏见和狭隘，但他们毕竟是最初走出国门、面对外部世界的先驱者，正是他们走过的曲折崎岖的道路，引我们到了我们目前之所在。如果我们处在他们那个时代，面对同样的艰难，我们是否就一定会比他们更高明，把事情做得比他们更好呢？

步履维艰

在结束此文之前，我想通过几个具体的实例，再一次来想见当年要走出国门是多么不容易，要打破传统观念的羁绊又是多么艰难。同治五年四月初六日，张德彝等人在伦敦曾参观一所医院，第一次看见医生作外科手术，印象颇深。但他生病的时候，却绝不愿请西医诊治。同治八年六月十七日，他在随志刚出使欧美的中途，在巴黎堕马受伤，“欲用华药”而不能，不得不听凭两位洋医生摆布，受了一场洋罪。生病就医的麻烦引得他总结出一套道德教训，现在读来使人觉得既可怜又可笑。张德彝写道：“堕马一事，可为前车之鉴；一为双亲在堂，不保身体者鉴；一为客游在外，不慎起居者鉴；一为少不更事，任性妄为者鉴。若能邀天之福，不药有喜，是亦祖宗积德之所致也。”[37]那两位西医好像确实不怎么高明，他们没有用药，只连称要“以冰追取淤血”，到后来又“放二十四枚蚂蟥于耳后以吸之。初放时，各大四五分，少刻盈寸，取下置于水盆，则形

〔37〕《欧美环游记》，《丛书》，799—800页。

皆缩小，而血盈盈矣”。[38] 可见当时医术水准尚低，出洋远游的确有不少风险。张德彝不能很快痊愈，只好提早回国了事。这还只是涉及身体肌肤的外在方面的困难，思想意识方面的困难，则更不知要大多少倍。

后面这一种的困难，志刚的《初使泰西记》可以为我们提供几个现成的例子。志刚在同治六年（1867）年底与孙家谷一起，随曾任美国驻华公使而当时被清廷聘为特使的蒲安臣（Anson Burlingame）出使欧美各国，历时三载，于同治九年十月才返回北京。志刚其人，诚如钟叔河先生所说，只是“一个平庸的满族官员”，然而在不平常的际遇中，他“也会有不平常的体会和认识”。[39] 他有时不光是记述见闻，也记下自己的想法。《初使泰西记》中有两处评论基督教的文字，由利玛窦等耶稣会教士借用“儒名”谈起，讨论了儒、墨和西教的异同，很可以发人深省。志刚在同治七年五月十九日的日记中写道，墨氏兼爱，孟子斥之为无父，西方的基督教也主张兼爱，近于墨氏。接下去他就讨论基督教是否也有无父的问题：“至无父之说，亦必推极于上帝示梦以实之。由于子无姓氏，翁不可知，不得不传为天父之说矣。且上帝降生之说，若究其理，微特耶稣为上帝所生，即一草一木一蝼一蚁，孰非上帝所生者，而况横目之民乎？乃自古惟帝王称天子，所谓旻天其子也。若人人自认其天父，不但无其父，并无其君矣，则墨而兼杨矣，果儒乎哉？”[40] 这是把基督教比为杨墨而区别于儒家，揭露利玛窦

[38] 《欧美环游记》，《丛书》，800 页。
[39] 《初使泰西记》，《丛书》，239 页。
[40] 同上书，281 页。

等耶稣会教士假儒教之名，行基督教之实。值得注意的是，志刚意识到基督教和中国讲究忠孝节义的君臣父子之道格格不入。在中国只有皇帝称天子，也就只有皇帝才够得上以天为父，而基督教宣扬在上帝面前人人平等，人人可以认天为父，那就“不但无其父，并无其君矣”。我不能不佩服这位“平庸的满族官员”对东西方宗教和政治制度的异同，居然有这样“不平常的体会和认识”。他在同治七年十二月十二日，又有一段话评论“西国之五伦，概以朋友之道行之”，认为这是西方宗教的影响。他说：“西人于夫妇、昆弟，固犹可以朋友之道行；至于父子、君臣，而概行之以朋友之道者，非其性然也，其习使之然也。其习之所以然者，由其教使之然也。乾父坤母之说，究其理则有其同，究其情则亲疏贵贱之等杀，固不能昧没而杂之也。彼概以天为父而尊之亲之，至其君若父亦不能不以天为父，则其子与臣于其君与父不得不以雁行而视之矣。”[41]按志刚的意思，西方的人伦关系没有君臣父子的亲疏贵贱之分，并非基于事物的本性，而是出于人为的习养，最终说来是他们受了基督教的影响。《易 · 说卦》：“乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母。”表面看来好像和西方以天为父之理相同，但《说卦》原文接下去是：“震，一索而得男，故谓之长男。巽，一索而得女，故谓之长女。坎，再索而得男，故谓之中男。离，再索而得女，故谓之中女。艮，三索而得男，故谓之少男。兑，三索而得女，故谓之少女。”这样一来，在天地乾坤之外，还有震、巽、坎、离、艮、兑各卦，就在父母之外再分出长男长女、中男中女和少男少女，亲疏贵贱的等级就不至

[41]　《初使泰西记》，《丛书》，310—311 页。

于“昧没而杂之”，也就不至于人人平等，长幼不分了。西人“概以天为父”，君臣父子等人世间长幼尊卑的区别没有了，一切人伦关系概以兄弟朋友之道行之，于是乎“其子与臣于其君与父不得不以雁行而视之矣”。尽管志刚的话说得有点笼统空泛，但他却十分准确地把握住了西方基督教与中国儒家思想的根本区别，以及由此产生出来的政治和伦理方面的差异。我们也许可以认可志刚的这一番分析，但他由此引出来的结论却很可能出乎我们的意料。在志刚看来，君臣父子之伦常纲纪是万世法程，打破这种伦常是绝对不可思议的，人人平等也就是天下最可怕的事情。西方宗教和人伦无父无君，正说明他们尚为化外的蛮夷，他们如果接受中国儒教的感化，将来也许可以有稍进文明的一天。这不是我随意推测，而是志刚本人的原话："近今泰西颇购求儒书，俟其德慧日开，自有不期合而自和者，真天涯若比邻矣。"〔42〕这位出使泰西各国的使臣对于华夷优劣有如此根深蒂固的信念，那又怎么可能指望他会细心观察外国的风土人情和文物制度，从中吸取有益于中国的东西呢？

事实上，志刚的狭隘、顽固和偏见有时简直到了不近情理的地步。同治七年八月二十二日，他游览伦敦“万兽园”，见“其中珍禽奇兽，不可胜计”。〔43〕他似乎印象深刻，那一天的日记用了好几页篇幅，详细记录所见的各类飞禽走兽、水族、两栖类和爬行类动物，观察既细，描绘得也栩栩如生。然而在记述完毕之后，他突然笔锋一转，写道："虽然，博则博矣。至于四灵中麟、凤必待圣人而出。世无圣人，虽罗尽世间之鸟兽

〔42〕《初使泰西记》，《丛书》，281页。
〔43〕同上书，293页。

而不可得。龟之或大、或小，尚多有之。龙为变化莫测之物。虽古有豢龙氏，然昔人谓龙可豢，非真龙。倘天龙下窥，虽好如叶公，亦必投笔而走。然则所可得而见者，皆凡物也。”[44]这一番突如其来而且莫名其妙的感慨，真像痴人说梦，不着边际，要之仍在发传统的民族自大狂，说伦敦的动物园再好，毕竟没有中国古代传说里的龙凤和麒麟。要是有人问这位钦差大臣，“阁下在北京见过龙凤和麒麟么”？不知此老又该作何回答？更说明问题的，是继评论“西国五伦概以朋友之道行之”之后，志刚对于中国是否应当筑铁路、行火车这类实际问题，又发了一通令人瞠目的议论。他假设有人问：“火轮车之利益何如?”他明确回答：“公私皆便，而利益无穷。”看来他很明了火车对国计民生的好处，但接下来是这样古怪的一段：“曰：‘何以中国不急办也?’曰：‘中国欲行火车，将何途之从邪？城池庐舍，皆可改易，惟坟墓乃各家择地而葬，非若泰西聚处而丛葬也。其新者可迁，而数十百年之远则不可迁，各家视其坟茔之祖、父，较泰西天主堂之视天父尤为亲切。若使因修铁路而可以毁天主堂，亦不可滥毁其祖、父之坟茔。若以朝廷之势力，灭中华孝敬之天性，日将以牟利也，恐中国之人性未易概行灭绝也。’客无以难，乃曰：‘中国有官塘大路，其间并无坟墓，未始不可修铁路也。’使者曰：‘官塘大路终年不断行人，若修铁路又将何地另开官塘大路以待铁路之成邪？此事或当相机而缓商也。’”[45]我们用不着评论这一段话，因为这当中已经够清楚地暴露出了王朝末日的危机。在一个庞大帝国中做官行

---

〔44〕《初使泰西记》，《丛书》，296页。

〔45〕同上书，311—312页。

政的，竟是这样迂腐而且冥顽不化的守旧派（我们不要忘记，任“办理中外交涉事务大臣”出洋的志刚，还远远不是最顽固的守旧派），这样的帝国不迅速倒台，才真是咄咄怪事。现在回过头去看一百多年前这样的奇谈怪论，我们可以深切体会到，中国人在近百年中确实走过了很长一段历史的路程。我们可以庆幸我们时代的进步，我们甚至可以嘲笑当年出洋使节们的幼稚无能，但历史的路程并没有走完，更值得我们深思的是，我们现在又该怎样走我们的路。正如朱维铮先生在论及郭嵩焘、刘锡鸿、薛福成等最早出洋的外交官们的日记时所说，“他们的记叙未必可靠，议论或许肤浅，甚至曲学阿世，以挑剔攻讦异域政治文化为能事。但重要的不是他们的陈述的客观性，重要的是他们是出现在工业革命和民主革命以后的西方世界的首批中国使者”。[46] 读一读晚清出洋游记，不仅可以了解当时中外交流的历史，而且也可以作为我们今日上进的鞭策。

〔46〕 朱维铮，“使臣的实录与非实录——晚清的六种使西记”，《求索真文明：晚清学术史论》（上海：上海古籍出版社，1996），139 页。

8. 维柯思想简论

朱光潜先生对18世纪意大利思想家维柯其人及其著作，曾有如下概括："维柯在西方是近代社会科学的奠基人，《新科学》所要研究的问题，用简单话来说，就是人类如何从原始的野蛮动物逐渐发展为过社会生活的文明人。"[1]这一概括的确道出了维柯的重要和广博。朱先生在八十多岁的高龄，殚精竭虑，日作不懈，终于把《新科学》全译出来，奉献给读者。不过维柯究竟是怎样一个人，他有什么重大见解，对后世有些什么影响，大概多数读者并不十分了然。所以我在此希望对维柯和他主要的著作，尝试做一个简单的述评。

维柯对笛卡尔哲学的批判

17 世纪后半和整个 18 世纪，在欧洲思想史上常常被称为

---

〔1〕"维柯的《新科学》简介"，《朱光潜全集》（以下简称《全集》；合肥：安徽教育出版社，共20卷，1987—1993），第10卷，580页。

理性时代，当时占统治地位的哲学是强调理性思维的笛卡尔主义。全部笛卡尔哲学的出发点是思维的自我，因为在笛卡尔看来，日常的感觉和常识都不可靠，一切都可以怀疑，一切都必须由思维的自我来重新审定。怀疑一切的自我最后发现，惟一无可怀疑的是他自己在思维、在怀疑这个事实，而正是在这当中，他意识到自己的存在。存在的可靠性首先在自我的思维中得到证明，所以笛卡尔有这样的名言："我思，故我在。"（Cogito，ergo sum）笛卡尔认为抽象的逻辑思维明确肯定地把握住事物的性质，可以把认识到的真理用数学式精密的语言描述出来，而具体的感性事物却难于明确肯定地把握，容易造成人的偏见和错觉。在这种唯理主义观念支配下，所谓科学只能是自然科学，可靠的认识必定是可以数量化的认识，而法律、历史等等属于人类社会范畴的理论，都算不得科学的真知。

这种唯理主义哲学在18世纪末和19世纪浪漫主义思潮逐渐兴盛之前，一直是欧洲思想的主流。可是早在浪漫主义尚未萌动之时，在18世纪的意大利，那不勒斯大学的修辞学教授维柯已经匹马单枪地向笛卡尔哲学提出了挑战。维柯的理论也追求可靠的认识，是16、17世纪以来寻求科学真理的传统之一部分，但其基本倾向是反笛卡尔主义的，同时又继承了意大利文艺复兴时代人文主义的文化传统。维柯一部重要的早期著作题为《从拉丁文的起源论意大利人的古老智能》，这标题本身就明显地以意大利的古传统来对抗当时盛行的笛卡尔认识论。维柯对笛卡尔的批判集中在思维与存在的关系这个根本问题上，明确指出思维不可能是存在的原因。他抓住笛卡尔"我思，故我在"这个根本命题，争辩说存在的事物并不都能思维，所以思

维并非存在的原因，倒是先有能思维的心灵，然后才有思维，所以“思维不是我之有心灵的原因，却是它的标记，而标记并不是原因”。[2]维柯认为笛卡尔的“我思”只是意识主体，不能作为真理的标准。他在这部早期著作里提出另一种认识原理，也就是后来成为他的主要著作《新科学》理论基础的认识原理，即真理和创造是同物异名，可以互相转换。[3] 在这一点上，维柯继承了文艺复兴时代人文主义的传统，在新条件下为人文科学奠定了哲学基础。

在 14 世纪人文主义刚兴起的时候，彼特拉克（Francesco Petraca）就提出，人的尊严最强有力的证据莫过于《圣经》上说，人是按照上帝的形象创造出来的。这当然是基督教一个传统的观念，可是彼特拉克独到的一点，是强调人不仅仅是上帝的形象，而且是造物主上帝（*Dei Creatoris*）的形象。人正是在创造能力上像天上的神，这就意味着“人也有能力根据自己的需要和目的来创造自己的世界”。[4]对彼特拉克等人文主义者说来，上帝创造了自然，人类则创造了社会历史，自然的秘密是只有上帝才知道的，被人类创造的历史则可以为人所知。正是在这一观念的基础之上，人文主义传统认为历史知识是比自然科学更为可靠的真知。维柯提出人类创造世界因而能认识世界，正是回到人文主义的论证，把基督教关于上帝神知的原

---

〔2〕 Vico, *Selected Writings*, trans. L. Pompa (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp.58—59.

〔3〕 同上书，pp.50—52。

〔4〕 E. Kessler, “Vico's Effort to Establish the Foundation for the Humanities,” in *Vico: Past and Present*, ed. Giorgio Tagliacozzo (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1981), p.83.

理世俗化为人类认识的原理，强调了知与行、实践与真理内在的联系。在这个意义上说来，维柯是“第一个试图设计一个‘没有神的’历史系统的人”。[5]所以维柯在《新科学》里写道：

> 人类社会的世界无疑是人创造的，因此它的原理也就可以在人类心智的变化中去寻找。只要仔细思量这一点，谁都会感到惊讶，何以哲学家们会竭尽全力去研究自然，竟忽略了研究各民族的世界，而自然界既是上帝所造，也就独为上帝所知，人类社会的世界既为人所造，也就是人能够认识的。[6]

按照维柯的观点，认识世界的过程就是参与创造世界的过程，创造的实践活动成为人的认识内容，真理即创造的实践。由此很容易得出的一个重要结论，就是真理的标准不是笛卡尔的我思，而是实践。这在维柯的时代，实在超出一般人可以达到的思想境界，是一个具有划时代意义的洞见。

神话、诗与创造

在18世纪，笛卡尔主义在哲学思想中占主导地位，上述结论很难被人接受，所以维柯在他那个时代鲜为人知，几乎没有

---

〔5〕 René Wellek, “Auerbach and Vico,” in *Vico: Past and Present*, p.89.

〔6〕 Vico, *New Science*, sec.331, trans.T.G.Bergin and M.H.Fisch (Ithaca: Cornell University Press, 1968), p.96.参见朱光潜译维柯《新科学》331节，《全集》第18卷，191—192页。

发生任何影响；《新科学》这部论述人类社会发展历史的巨著，在当时也成为很少人理解的奇书。差不多经过了两个世纪，尤其经过克罗齐（Benedetto Croce）和尼科里尼（Fausto Nicolini）的研究和介绍，维柯才好像哲学天空中新发现的一颗明星，突然放射出灿烂的异彩。维柯反笛卡尔主义的倾向，他对语言问题的关注，他从各民族制度文物、社会习俗入手研究历史的方法，他对想像的重视和对神话的解释，他的实践观点，所有这些都使他对20世纪的现代思想具有特别的吸引力。在《新科学》里，维柯拒绝用唯理主义的标准去看待古代人类，认为用理性概念去解释人类历史早期的思维方式是一种时代错乱，是不懂得在不同历史阶段和文化里，可以有不同的思维和不同的价值标准。维柯认为古代人类具有"诗性智能"，其特点是用具体的形象代替抽象的概念，古代神话并非幼稚的幻想，而是代表早期人类对周围世界的认识和反应。神话即诗，两者都是创造性想像的产物；可是维柯关于诗的概念不仅是文学的，而且首先是政治和历史的。诗人在希腊文里就是创造者，维柯正是在创造这个意义上把古代人类的各种实践称为诗，《新科学》也正是论述人类怎样在各个发展阶段创造神话，创造典章制度，创造社会历史，而且在这过程当中"创造他们自己"。〔7〕

由于维柯认识到人在不断的创造实践中形成各种社会关系，创造人自己，他就否认有恒定不变的人类本性。正像贝金和费希在英译本《新科学》导言里指出的那样，"维柯与马克思

〔7〕 Vico, *New Science*, sec.367, p.112.参见朱光潜译维柯《新科学》367节，《全集》第18卷，213页。

主义者和存在主义者都有这样一个否定的看法，即在各个人当中是找不到什么人类本质的，他和马克思主义者共有这样一个肯定的看法，即人的本质是社会关系的总和，或者说是不断发展的社会制度的总和”。[8]马克思在《资本论》的一个注里提到过维柯，但在许多理论问题上，维柯都似乎为马克思的思想和理论提供了来源。在实践观点，在历史发展的规律性，在人类创造世界的同时也创造自己的本质等重要理论问题上，维柯与马克思的确有不少可以比较之处。在研究马克思与欧洲文化传统的关系方面，维柯的意义或许并不亚于黑格尔和德国古典哲学。

维柯在美学方面的贡献，也许是他思想中最有影响的部分。《新科学》对古代神话的研究，把神话看成一种隐喻，看成早期人类现实世界的诗性解释，在许多方面已开现代人类学和神话研究的先河。维柯相信保存古代神话的各民族史诗，都是集体的创造。《新科学》第三卷题为“发现真正的荷马”，维柯在这里最早提出了民间创作的概念，指出荷马史诗《伊利亚特》和《奥德修记》不是个人创造的作品，而是许多片断的集合，这些片断产生在希腊早期历史的不同阶段，实际上是以诗的方式记述了早期希腊的文明史。荷马并非实有其人，而是一个神话人物，是古希腊吟颂神和英雄业绩的众多民间歌手的象征。维柯说：“希腊的各族人民自己就是荷马。”[9]史诗和民歌是民间创作才能的产品，这个在19世纪浪漫主义时代极有影响

[8] Vico, *New Science*, translators' intro., p.xxxix.

[9] Vico, *New Science*, sec.875, p.324.参见朱光潜译维柯《新科学》875节，《全集》第19卷，35页。

的观念，在历史比较语言学中极为重要的理论，维柯早在18世纪初就已明确而系统地提出来了。

维柯与近代思想

维柯大概是最早提出系统的历史理论的人，他强调各历史阶段和各民族文化有其独特的思维方式和价值观念。从审美的方面讲来，这种历史观使绝对抽象的美的标准失去意义，人们因此而学会理解和鉴赏不同历史条件下产生的美。照埃利希·奥尔巴赫（Erich Auerbach）的说法，这是维柯在历史研究中的“哥白尼式的发现”。由于这一历史观念的形成，“谁也不会因为哥特式大教堂或中国式庙宇不合古典美的模式而说它们丑，谁也不会认为《罗兰之歌》野蛮粗疏，不值得和伏尔泰精致完美的《昂利亚德》相提并论。……我们以乐于去理解的一视同仁的态度，欣赏不同时代的音乐、诗和艺术”。[10]然而另一方面，维柯的兴趣在于寻找人类历史的共同规律，理解在人类生活多种形式中表现出的基本统一。他相信在人类种种的习俗和制度中，必定有“一种各民族共通的精神语言”，这种语言尽管有多种变化的表现形式，却能“统一地把握人类社会生活中各种可能事物的实质”。[11] 在各种不同的实际语言下面寻求人类共通的普遍语言或普遍语法，这种观念和结构主义者通过

---

〔10〕 Erich Auerbach, “Vico's Contribution to Literary Criticism,” in *Studia Philologica et Litteraria in Honorem L. Spitzer*, ed. A. G. Hatcher and K. L. Selig (Bern: Franke, 1958), p.33.

〔11〕 Vico, *New Science*, sec.161, p.67. 参见朱光潜译维柯《新科学》161节，《全集》第18卷，150页。

研究语言规律寻求思维的恒定结构的努力，确实有惊人的相似之处。所以在一本讲结构主义的书里，泰伦斯·霍克斯（Terence Hawkes）首先讨论维柯，并且说“诗性智能的禀赋可以说就是结构主义的禀赋”。[12]

针对笛卡尔认为数学和自然知识是可靠真理的唯理主义观念，维柯提出真理即实践的观点，肯定历史知识更为可靠。维柯的思想对19世纪德国哲学家狄尔泰（W.Dilthey）很有启发，狄尔泰也把历史科学的基础放在认识主体与客体的一致上面。这就是说，既然人就是历史的创造者，那么认识历史就是认识自己和自己创造的东西，于是维柯的观点成为狄尔泰历史阐释学的一个认识论基础。这一观点虽然认为历史和人文科学优于自然科学，但实际上仍然是把自然科学的认识标准应用在认识历史上，即我们如果能够人工复制一种自然事物，就可以说认识到了那种事物，实践就是认识可靠性的保证。阐释学在当代的发展对自然和历史在认识论上的差别，提出根本不同的看法，所以伽达默认为维柯的观点只是表面上解决了认识历史所提出的问题，认识历史的问题在于认识者本身是被历史限定的，任何个人都不可能像创造某个自然物体那样创造历史，而我们对历史的认识总会因人因时而异。旧的历史主义之幼稚，就在于它没有意识到自己的历史局限，以为它可以达到绝对有把握的真知；而在伽达默看来，“真正的历史思想必须同时考虑到它自身的历史性”。[13]认识历史是一个无穷尽的提出问题和回答问题的辩证过程，就像早在柏拉图的哲学对话中已经体现

---

〔12〕 Terence Hawkes, *Structuralism and Semiotics* (London: Methuen, 1977), p.15.

〔13〕 Gadamer, *Truth and Method* , p.299.

出来的那种提问和对答的辩证法。这里重要的不是对认识对象的绝对把握，而是随时保持问题的开放性和进一步认识的可能性。

维柯和他的理论当然都摆脱不了自己的历史性，这首先是18世纪意大利的文化环境对维柯思想的激发和局限。在二百多年后的今天看来，他的理论体系和许多具体细节有不少显得幼稚、片面乃至于错误。例如他固执地认为中国历史并不怎么古远，只因为中国人长期与其他民族隔绝，“没有真正的时间概念”，所以自以为有很古的历史。[14] 奥尔巴赫所盛赞的审美的历史主义，虽然源于维柯的理论，却并不处处合于维柯的实践，因为在《新科学》里，维柯就以西方文字和西方绘画作标准，认为中国的文字落后，中国画没有高光和投影，没有透视深度，所以“极为粗糙”。[15] 但总的说来，维柯在二百多年前已经提出一套系统的人类社会发展史理论，在许多方面都预示了现代学术思想的发展，这在思想史和文化史上的意义是十分重大的。

《新科学》初版于1725年，1744年出版了更完备的第三版。全书分五卷，加上绪论和结论，英译本是厚厚四百多页的一部大书。这部书不仅有复杂的结构，而且内容涉及神话、宗教、历史、法律、政治、语言学等等方面的知识，是一部不大好读，更不好译的书。近几十年来，《新科学》已有了各主要西方语文的译本，这与维柯研究的发展很有关系。在美国有专门

〔14〕 Vico, *New Science*, sec.83, p.45.参见朱光潜译维柯《新科学》83节，《全集》第18卷，117页。

〔15〕 Vico, *New Science*, sec.99, p.51.参见朱光潜译维柯《新科学》99节，《全集》第18卷，126页。

研究维柯的学术机构，出版《新维柯研究》(*New Vico Studies*)，自60年代以来已组织过多次大型的国际学术会议，会议论文集由维柯研究所的负责人塔里亚柯佐等人编辑出版，从中可以窥见维柯在现代的影响和意义。对中国读者和研究者说来十分幸运的是，《新科学》这部学术名著有朱光潜先生晚年花费了大量精力翻译过来的中文本。朱光潜先生一生不仅自己著书立说，代表了我国美学研究的学术水平，而且始终如一地坚持译介西方美学原著。从柏拉图对话录、莱辛的《拉奥孔》、爱克曼与歌德谈话录到黑格尔和克罗齐的美学，他把重要的西方美学著作介绍给中国读者，使我们得以深入了解西方美学思想，通过借鉴和比较，建立我们自己的理论。记得有一位文艺刊物的编辑曾对我说，我国读者对西方美学的了解，可以说朱先生介绍到哪一步，就走到哪一步。在美学资料的译介方面，朱先生的贡献确实没有第二个人可以比拟。《新科学》中译本是朱先生晚年辛勤劳作完成的工作，是他对我国美学研究做出的又一贡献。维柯在18世纪是默默无闻的，他并不属于那个唯理主义的时代。研究维柯的《新科学》将使我们认识到，这位18世纪思想家的著作对于我们不仅有美学史上的价值，而且能引我们注意到20世纪美学研究中一些重要问题。在这个意义上说来，我们要在维柯思想中注意寻找的不是历史的因素，而是它奇特的现代性。朱先生在自己的维柯研究中，指出了维柯与马克思主义思想之间的联系，也许我们后来者可以在朱先生所译《新科学》的基础上，对这位伟大思想家的著作做出更深入一步的研究。

9. 美的追求：怀念朱光潜先生

捷克作家米兰·昆德拉（Milan Kundera）曾在他的一本书里说："人对强权的斗争也就是记忆对遗忘的斗争。"[1]在想起朱光潜先生的时候，我特别记起了昆德拉这句话，而且对这句话的妙处，自认颇能领会于心。朱光潜先生生于1897年，曾留学英、法，研究文艺理论和美学，深受康德、叔本华、克罗齐等西方哲学家影响，在30和40年代著有《谈美》、《文艺心理学》、《诗论》等书，广为读者所喜爱。50年代以来，他对美和审美经验的强调显然很难适应中国社会和政治的环境，于是在相当长的一段时期，朱先生成为批判和改造的对象，走过了精神上十分艰苦的历程。文革之后，他以八十多岁的高龄重新回到美学和文艺理论的研究领域，辛勤笔耕，写出了《谈美书简》和《美学拾穗集》等新著，并有包括维柯《新科学》在内的译著以及其他许多论文。1986年朱先生在北京去世，享年89

---

[1] Milan Kundera, *The Book of Laughter and Forgetting*, trans. Michael Henry Heim (Harmondsworth: Penguin Books, 1980), p.3.

岁。他一生经历了现代中国许多次政治和社会的大变动，这在他一生的思想和著述上，也留下了明显的印记。回忆和纪念朱光潜先生，既是缅怀一位我极为敬重的前辈，同时也提供一个机会，让我们可以重新思考政治与学术、尤其是政治与文艺和美学之间的关系。

虚怀若谷的美学大师

我最早知道朱光潜先生的名字，是1970年前后读先生所著《西方美学史》。那正在文革当中，一切学术文化都在遭受极野蛮的摧残，此书谈“美”而且专论“西方”，自然在被焚被禁之列。不过精神是没有办法禁绝的，禁书从来就总会在读书人中间辗转流传。和其他许多关于文艺和美学的书一样，朱先生1963年初版这部《西方美学史》是当年城乡知识青年中的“抢手货”，朱光潜的名字也是许多年轻人所心仪崇敬的。在那艰难的岁月，一切正直的人无不对我们这“文明古国”丧失了文明而痛心疾首，然而也正是在那样艰难的岁月，读到朱先生说理透彻而又晶莹流畅的文字，看他评介从柏拉图、亚里士多德到黑格尔和克罗齐的美学理论，感受尤为深刻。精神这东西大概是人身上最难杀死的。在一个人日子过得很舒服，生活条件十分优裕的时候，精神反而可能萎靡不振，但当身外之物被剥夺殆尽，甚至筋骨和皮肉也遭受痛苦的时候，赤裸的人只剩下精神真正属于他自己，反而会格外顽强，精神生活的充实完善也会成为一种执著的追求，成为唯一能赋予生命以意义的活动。在这种时候，文艺、历史和哲学尤其会显出它们的重要。亲身经历过那种艰难岁月的人，大概不少人都有这种体会吧。那时

候不顾风险和困难、坚持读书而且爱好文学的青年，对朱光潜先生是十分敬重的。

数年之后，梦魇终于过去，1978年秋，我考上文革后第一批研究生，来到北京大学西语系，第一次见到朱光潜先生。在西语系，我从杨周翰先生研读英国文学，但我一直对文学理论和美学很感兴趣，又很敬慕朱先生的学问文章，所以时常去登门拜访。朱先生和师母也待我有如家人。朱先生年事已高，不愿有太多应酬，所以往往息事谢客，但每次我去燕南园先生寓所，却可以径直上楼到那间小小的书房里和他见面。在同辈的年轻人中，我大概算得对朱先生晚年的研究工作了解最多的一个。我只是一个后生晚辈，而朱先生是德高望重的名教授，但在他跟前，我从来没有感到过拘谨局促。荒芜写过一篇文章谈他对朱先生的印象，其中说到朱先生身体瘦小，穿着又很朴素，不认识的人会以为他是一个小学教员。朱先生虽不是小学教员，却也绝无大教授的架子，待人诚恳谦和，从不自诩为美学权威。在1980年出版的《谈美书简》里，有"汉文'美'字就起于羊羹的味道"这句话，用以说明艺术和美并非起于抽象概念，而最先见于食色人性。〔2〕《说文》释美为甘，从羊从大，"羊在六畜，主给膳也，美与善同意"。段玉裁注："甘者，五味之一，而五味之美皆曰甘。引申之凡好皆谓之美。从羊从大，则肥美也。"朱先生对"美"字起源的解释，大概就是以此为依据。可是后来有人在一家刊物上撰文，批评朱先生的解释不对，而另据金文和甲骨文的字形，论证"美"字最早有可能是一个舞蹈者的形象。在一次谈话中朱先生拿出这份刊物，

〔2〕《谈美书简·三·谈人》，《全集》第5卷，244页。

要我读那篇批评他的文字，而且诚恳地笑了笑说，“这个人说的大概有道理”。这件事留给我的印象颇深，因为朱先生是中国最有声望的美学家，在“美”字的起源问题上却并不固执己见，不把自己专治的学问视为一己之私产，而能诚恳地虚己以听，随时准备从旁人的意见中吸取任何有价值的东西。何况就“美”字的语源而言，这批评者的意见是否正确，也并不是没有再商榷的余地。与朱先生接触愈久，愈感觉到他心胸广阔。他对学问抱着极为认真的态度，所以他对任何批评和意见，只要是来认真讨论学问的，就都竭诚欢迎，十分宽容。

美学论争与马克思的权威

如果说虚怀若谷是朱先生为人治学中的一种美德，那么作为一位严谨的学者和理论家，他还有也许是更为可贵也更具特色的一面，那就是在重大学术问题上绝不盲从任何人，对自己认为错误的意见绝不退让妥协。50 年代后期开始的美学讨论，始终是以批判朱先生的美学思想为核心，他自然成为众矢之的。各派老的和新起的理论家都在批判朱光潜之中表明自己的观点，赢得自己的名声，而朱先生就像传说中的渔王，在那场激烈而严峻的批判中经历了死而复生的重大转变。他抛弃了自己过去的美学观点，承认自己的文艺思想“反动”，并开始以马克思主义的观点重新探讨基本的美学问题。[3]可是那并不能使他的论敌们满足。在那场批判之中，朱先生已经成为主观唯心

〔3〕 参见“我的文艺思想的反动性”，《美学批判论文集》，《全集》第 5 卷，11—39 页。

主义的代表，是一个十分方便的靶子，人人皆可瞄准射击。如果这靶子中了几箭之后，竟要挪动位置，要求和射手们站到一起，那将造成怎样的混乱！和 50 年代以来历次的思想改造运动一样，那场美学讨论也绝不是单纯的学术论争，而是政治斗争，人作为政治的动物是这种斗争最终的分野。如果马克思主义是批判朱光潜的人所掌握的，在逻辑上就不可能同时又是朱光潜所可依据的，于是有人说，“朱光潜不够资格学习马克思主义！”至少在某些人政治逻辑的推论之下，批判朱光潜的目的本来就不是也不可能是把他改造成一个马克思主义美学家。可是，朱先生以十分虔诚的态度接受马克思主义，认真钻研马克思的著作，于是很快发现自己过去的美学观念固然是“唯心主义”的，但批判他的许多人也并不处处符合马克思主义。所以他在自我批判的同时，也对他认为错误的观点提出辩难，有来必往，有批必驳。

争论的焦点之一是美的本质：美究竟是客观的，主观的，还是客观与主观的统一？朱先生承认自己过去追随克罗齐视艺术为抒情表现的理论，否认美有客观基础，是错误的唯心主义理论。与此同时，他又敏锐地见出否认美是客观条件与审美主体意识的辩证统一，是“见物不见人”的美学，在理论上十分片面，在实践中更是贻害无穷。他在一篇文章中总结各派意见的时候说：

一、他们误解了而且不恰当地应用了列宁的反映论，把艺术看成自始至终只是感觉反映，把艺术的“美”看成只是单纯反映原已客观存在于物本身的“美”，因此就否定了主观方面意识形态的作用。

二、抹煞了艺术作为意识形态的原则，因而不是否定了美的社会性（如蔡仪），就是把社会性化为与自然迭合的“客观社会存在”（如李泽厚）。

三、抹煞了艺术作为生产劳动的原则，因而看不出原料与产品的差别，否定了主观能动性和创造性的劳动对于美的作用。

四、抹煞了客观与主观两对立面的统一，对主观存着迷信式的畏惧，把客观绝对化起来，做一些老鼠钻牛角式的烦琐的推论，这就注定了思想方法必然是形而上学的。

这就是目前美学所走进的死胡同。[4]

朱光潜先生在这里指出的几点，都恰好是中国学界在文艺创作、文艺批评和理论研究实际情形中的严重弊病。长期以来，物和心、客观和主观不仅形成概念上的绝对对立，甚而带上革命与反动这种政治是非的色彩，人们对心和主观，的确存着“迷信式的畏惧”。朱先生一直坚持美是主客观的统一，他不把美看成客观自然物的属性，也不把它看成人的主观感受，因为这二者都只是美的条件而不是美本身，这样就避免了片面唯物和片面唯心，即马克思在《经济学—哲学手稿》中所批判的“抽象唯物”和“抽象唯心”。[5] 他认为美是人对客观自然物加以改造的实践活动的产物，美确实要有自然物的客观存在为条件，同时也要有审美主体及其意识活动的存在为条件，二者缺一不可，而作为人的生产实践活动的产物，美就必然是二者的对立统一。

---

〔4〕“论美是客观与主观的统一”，《全集》第5卷，74页。

〔5〕“《经济学—哲学手稿》新译片断”，《美学拾穗集》，《全集》第5卷，460页。

朱先生尤其强调，艺术美作为意识形态的性质与人的主观创造有密不可分的关系。作为自然形态的物，只为艺术提供美的原料或条件，作为意识形态的物的形象即艺术形象，才真正具有美学意义上的美。在美学史上，康德曾区分“自由美”和“依存美”，以不依存于人的概念和意识活动的美为美的极致，而且在《判断力批判》第42节里强调自然美高于艺术美。但是康德的美学思想有许多自相矛盾之处，他所举“自由美”的例子除了自然界的花之外，还有图案优美的地毯和无标题的音乐（见第16节），而他所谓“美的理想”（见第17节）是只在人身上才能充分体现的，是“道德的表现”，所以并非脱离人的理性内容和目的。[6]康德的美学思想毕竟不是单用形式主义一语，便可概括无余的。康德之后的德国哲学改变了康德许多概念的内容，强调他的天才概念与艺术创造的联系，美学成为天才创造的艺术之哲学。席勒的审美教育把艺术——而不是趣味和判断——提到首位；而在黑格尔那里，美作为“理念的感性显现”首先是艺术的特性，甚至自然美也是精神的反映。自然美随人的性情喜好之不同而不同，说明在本质上它仍然离不开审美意识主观方面的作用，黑格尔美学完全以艺术为基点，因为正是在艺术中，理性和感性、内容和形式、主观和客观达到了对立面完美的统一。但朱先生在论述美的本质时，不仅把主客观统一的观点建立在总结西方美学丰富史料的基础上——这是他后来所著两卷本《西方美学史》贯穿始终的重要主题之一——而且尽量用马克思主义的基本原理去说明它。在1960年

---

〔6〕 参见 Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, trans. Werner S. Pluhar (Indianapolis: Hackett, 1987), pp.76—77, 83—84, 166—167。

前后，他已经把马克思《经济学—哲学手稿》里关于“自然的人化”和“人按照美的规律去创造事物”等重要观点，应用到有关美的本质等基本问题的理论探讨之中。[7] 毫无疑问，朱先生相当自觉地用马克思主义来改造自己，希望从中获得美学研究的指导思想。

以80年代的眼光回顾1957年至1962年的美学讨论，我们不能不看到那场讨论和后来文艺界乃至整个学术领域里发生的许多事情的关系，不能不把它和“四人帮”统治下走到极端的文化专制主义联系起来思考。我们亲身经历过的历史现实使我们不能不认识到，“见物不见人”，否定人和人的价值，正是那个时代一个可悲的偏向。朱光潜先生对中国美学思想的一个主要贡献，也恰好是在几个关键的时刻，在重大的理论问题上，和这种偏向作不懈的斗争。朱先生回忆起当年那场争论的时候，觉得争辩各方对马克思主义的了解都很幼稚肤浅，而对他个人说来，最重要的是使他从此认真研究马克思主义，把美学建立在唯物辩证法的基础之上。

记得有一次和朱先生谈起这类问题，他承认“幼稚肤浅”也适用于评价当时的他自己。我们如果重读他那时的文章，不难发现有许多观点和语汇都带着那个时候的特别印记和局限。在那时候，讨论问题的方式和对一些基本概念的理解，往往是机械而粗糙的；对很多重大理论问题，苏联学者们的意见几乎和马克思原著有同等的分量，许多人接受的是经过别人过滤了的马克思主义。除对马克思主义缺乏深入了解之外，参加美学

---

〔7〕 参见“马克思的《经济学—哲学手稿》中的美学问题”，《美学拾穗集》，《全集》第5卷，412—437页。

论争的人有许多对哲学、心理学、人类学和社会学之类与美学密切相关的学科，更缺乏必要的知识，甚至对文学艺术缺乏了解和切身体会。在知识的广博、理论修养的深厚和鉴赏能力的敏锐等方面，可以说朱先生是大大超出许多人的。尤其因为他懂英、法、德、俄数种外语，不仅能接触到丰富的美学资料，而且可以直接从原文去把握马克思原著的意义，所以在运用马克思主义原理于美学研究上，他往往有自己深入的见解，而且往往针对美学研究的实际，提出重大的理论问题。

80 年代的反思和解放

1979 年《西方美学史》出第二版时作者重写的序论，就是这样极重要的一篇论文。朱先生结合美学研究的实际情况，大胆提出他在阅读马克思主义原著当中产生的三点“迷惑”，讨论了三个关键的问题。第一点涉及历史唯物主义的总纲，指出马克思和恩格斯在强调经济基础决定上层建筑、人们的社会存在决定人们意识的同时，绝没有把经济看成惟一决定作用的因素。因此，“经济唯物主义”是对唯物史观的歪曲，它否认了政治、法律的上层建筑以及思想、理论等意识形态在历史发展中的积极作用。第二点涉及上层建筑和意识形态之间的关系问题。朱先生引用原著，说明马克思和恩格斯是以“上层建筑竖立在经济基础上而意识形态与经济基础相适应，与上层建筑平行”，但斯大林在《马克思主义和语言学问题》里却提出上层建筑包括意识形态，甚至等于意识形态，在苏联、东欧和中国都很有影响，造成了理解的混乱。第三点涉及思想史的研究，指出社会分工日趋严密，人的认识也不能不受到局限，片面或错

误的认识在所难免，但正确的认识正是在清理思想线索、批判幻想和谬误之中得到发展，因此思想史研究是应当充分肯定的重要工作。[8] 序论里提出这三点，看起来好像纠缠在概念和术语上，全是烦琐的考证，但在那经院哲学式的论证下面，却隐含着极有针对性的理论观点。把这三点联系起来，我们不难看出其核心是在充分承认经济基础的决定作用的前提下，尽量肯定哲学、文艺等等意识形态的相对独立性，从而肯定思想史研究和意识形态工作的价值。

这三点涉及的美学和文艺问题就更多，例如必然性和偶然性的关系问题。恩格斯1890年9月致布洛赫的信，批判了机械狭隘的经济决定论，而且指出经济运动作为必然因素，要通过无数的偶然事件起作用。他在《费尔巴哈论》里，也有类似的论述。可是在我们的文艺创作和批评里，偶然性很少受到重视，奇和巧往往被视为怪诞，遭人怀疑，甚至加以“反现实主义”的罪名，好像现实都是铁板一块，按照一加一等于二这样严密的数学公式一步步推演，毫无偶然机缘起作用似的。与此有关的一件事，使我尤其缅怀朱先生对我的关切和鼓励。我在1978年夏天读到一篇评论文章，其中批评莎士比亚戏剧情节的发展太依赖偶然事件的作用，好像服药沉睡的朱丽叶只要早几分钟醒来，就不会有罗密欧与朱丽叶的悲剧，只要苔丝德蒙娜没有弄丢那张手帕，就不会有奥瑟罗的悲剧等等。我觉得这实在是不懂而且贬低了莎士比亚，尤其是否定了偶然机缘在生活和文艺中的作用，于是我写了一篇短文提出不同意见。在那之后不久，我就到了北大，并且把这篇文章请朱先生看。他不仅把我这刚进校的学生的

---

〔8〕《西方美学史》上卷，“再版序论”，《全集》第6卷，27—41页。

习作认真看过一遍，而且用数页稿笺写下具体意见，对我表示支持和赞赏，鼓励我把文章拿到刊物上去发表。我第一次投稿和发表论文，便是在朱先生鼓励之下，这是我永远不会忘记的。

以为必然性就是一切，看不到必然必须通过偶然事件才能实现，就和以为经济因素决定一切那样，都是缺少辩证法的机械观点。这个道理，朱先生在序论中讨论的第一点已经说得很明白。然而序论中最重要的是第二点，即上层建筑不能和意识形态划等号。在打倒“四人帮”之后不久，这实际上是提出了文艺和学术研究相对独立于政治的问题。“文艺为政治服务”那句口号已经喊了许多年，图解政策的创作和评论已经生产了那么多，突然要推翻这条公式，难免会使某些人觉得不习惯、不舒服，甚至于惶惶不安。《西方美学史》第二版发行之后，很快引起了文艺、学术相对独立性的讨论，也引起不少人提出异议。朱先生这时已年过八旬，还有许多重要的研究计划有待完成，既然序论已经把观点阐明，他就没有再进一步争辩其中细节，逐一回答反对者的意见。朱先生自己后来在《谈美书简》的结束语里明确地说：“我当时提出这个问题，还有一个要把政治和学术区别开来的动机。我把这个动机点明，大家就会认识到这个问题的重要性。”[9]回顾后来整个80年代中国思想和学术的发展，我们不能不敬佩朱先生当时的勇气和远见，不能不承认他从理论上首先提出问题的功绩。

译介工作：从马克思到维柯

经过1957年到1962年的美学讨论，尤其经过文革十年的

[9] 《谈美书简·十三·结束语》，《全集》第5卷，336页。

动乱和劫难，朱先生在耄耋之年是以期待的眼光注视着学术的复兴，以解放的思想重理美学旧业的。唯其期待之殷，对于故步自封、抱残守阙的态度就格外愤恨，唯其思想之解放，对于玩弄抽象概念、唯我独"左"的空头理论就格外不能容忍。文革后重印和新出了好几种美学原理、文学概论之类的书，其中固然有些可以满足人们对于知识的饥渴，但也确实有一些毫无新意，继续把陈旧的概念和教条贩卖给读者。对于这样的书，朱先生是极度轻蔑的。在《谈美书简》里，朱先生自知"以一个年过八十的老汉还经常带一点火气，难免要冒犯一些人"，但是他说："我实在忍不下去啦！"[10]要想真正取得学术的进步，就必须扫除这种陈旧概念的蜘蛛网，重新审视过去，尽量吸取实在而不是空洞的理论和知识。也正因为如此，朱先生十分重视理论著作的翻译，而且在这项工作中花费了大量的时间和精力。他译介柏拉图《文艺对话》、莱辛《拉奥孔》、爱克曼《歌德谈话录》、黑格尔《美学》和克罗齐《美学原理》等重要著作，对我国美学研究的发展作出了极大贡献。

朱先生 1980 年 7 月分别发表在《美学》和《社会科学战线》上的马克思《经济学—哲学手稿》的节译和《费尔巴哈论纲》的改译，特别值得注意。在与这两篇译文同时发表的论文里，朱先生讨论了异化、劳动、实践观点等等重要问题，特别是它们对美学的意义。在《经济学—哲学手稿》里，马克思指出私有制就是劳动的异化，而共产主义是人的自我异化的彻底废除，是人的本质的恢复，人与自然的冲突的解决。所以"这种共产主义，作为完善化的（完全发展的）自然主义，就等于

〔10〕《谈美书简·二·从现实生活出发还是从抽象概念出发?》，《全集》第 5 卷，242 页。

人道主义，作为完善化的人道主义，也就等于自然主义”。[11] 自然与人的冲突的解决，是通过人的实践活动，把自然改造成“人化的自然”，而人在改造自然的同时也改造他们自己。这个实践的观点也是《费尔巴哈论纲》的重要观点之一。自然能够人化，是由于人可以“按照美的规律”来创造世界，发挥人的主观能动作用，使自然符合于人的目的。马克思在这里强调了人的主体的作用。甚至人的感官和感官所能感受到的外部世界的丰富性，也是通过实践才能获得的：“正如只有音乐才唤醒人的音乐感觉，对于不懂音乐的耳朵，最美的音乐也没有意义。”[12] 朱先生的译文和论文实际上强调了在马克思的理解之中，人对于客观世界是取主动的态度，人的感觉和认识不是被动反映自然和社会，而是同时体现人的本质力量，因而是主观和客观的统一。如果说视、听、味、触等基本的感觉是如此，美感这种更为复杂和高级的感觉，这种主要是对艺术品特质的敏锐鉴赏能力，当然更是如此。在马克思的基本观点中，朱先生为自己的美学思想找到了强有力的支持。

由此我们便能理解，何以朱先生在最后几年中抛开别的一切工作，把全部精力贡献给翻译18世纪意大利思想家维柯的名著《新科学》。在18和19世纪，《新科学》其实并不怎么有名，只是到了20世纪初，经过克罗齐和尼科里尼的研究介绍，才日益成为一部重要的历史哲学著作，在西方发生广泛的影响。克罗齐曾说“新科学实在就是美学”，给维柯以很高的评价。可是朱先生翻译《新科学》，并不仅仅由克罗齐注意到维柯，而且

---

〔11〕《马克思〈经济学—哲学手稿〉新译片断》，《全集》第5卷，450页。
〔12〕同上文，457页。

由马克思注意到维柯。他在60年代编写《西方美学史》的时候，对维柯的介绍主要在神话即诗和形象思维这一方面，而80年代全力翻译《新科学》，强调的却是维柯哲学思想的核心，也就是真理即创造的实践这一重要原理，以及与此相关的“人类创造世界而且同时创造他们自己”的思想。朱先生自己曾明确指出维柯与马克思相近之处和他能给予我们的启示：

在一些基本哲学观点上（例如人性论、人道主义以及认识凭创造的实践活动观点、人类历史由人类自己创造出来的观点等），维柯都是接近马克思主义的。我在人性论和人道主义以及形象思维等问题的争论中曾公开发表过我的意见，这些意见和一般报章杂志中流行的议论原是唱反调的，但是赞同我的看法的人已一天多似一天，因此深信真理越辩越明。近年来一直在流行的哲学和文艺方面的“反映论”，以为哲学思想和文艺创作都应“如实地”反映客观世界，不应夹杂个人主观情感和思想，稍涉主观便成了罪状。我一直坚持的“主客观统一”，大约在50年代前后，也一直成为攻击的目标。看轻主观其实就是看轻人，所以人性论、人情味和人道主义才可以构成罪状。自从在维柯的《新科学》和马克思主义经典著作两方面下了一点功夫，我比从前更坚信大吹大擂的“反映论”对哲学和文艺都没有多大好处。[13]

---

〔13〕《维柯的〈新科学〉的评价》，《朱光潜美学文集》第3卷（上海：上海文艺出版社，1983），584—585页。此文不知何故未收进《全集》，故以上海文艺版《文集》为据。

朱先生在这里批判以为文艺像镜子那样“反映”现实的机械观点，正和自50年代美学讨论以来他所写的许多文章一样，归根到底都是要说明，美既不是物或物的属性，也不是心或心的作用，而是物与心的结合，是客观和主观的统一，而在人的感觉和认识里，人这个主体起着相当重要的作用。简言之，肯定人和人的创造性，肯定艺术价值的美学，这就是朱先生到晚年仍然为之奋争的理论。这毫无疑问是美学研究的重大问题，然而也是基本的问题，因为否定了人和人创造的艺术，哪里还有什么美和美学？在这个意义上说来，这其实是争取美和美学存在权利的问题。中国最杰出的美学家要花那么大的力气来解决这样基本的问题，想来也不能不令人痛惜！以朱先生那样深厚的理论修养和敏锐的艺术鉴赏力，如果他不必在这上面花那么多精力，在文艺理论和美学更广阔的领域中，在更多的具体问题上，他又会做出怎样巨大的贡献！在他早年写成的《悲剧心理学》、《文艺心理学》、《诗论》、《谈美》、《谈文学》等等论著中，对诗、戏剧、创作和欣赏等重要问题，已经做出那么深入的探讨，在具体美学问题上已经取得那样的成就，而在他后来的著述中，对这些问题却没有再进一步讨论，这不能不说是极大的损失和遗憾。

探求美的精神

就朱先生一生事业和对美学的贡献说来，他那些影响颇大的早期著作是不应该也不可能一笔抹杀的。上海文艺出版社在1981年决定为朱先生编印文集，使朱先生有影响的旧作得以重新面对读者，其中包括朱先生的博士论文《悲剧心理学》。此书是用英文写成的，1933年法国斯特拉斯堡大学出版社出版，在

国外曾发生过一些影响。我所见到的有英国格拉斯哥大学拉菲尔教授（D.D.Raphael）1960年出版的《悲剧论》（*The Paradox of Tragedy*），拉菲尔在这本书里论述悲剧快感、悲剧与宗教的关系等问题，把朱先生的论文作为涉及同类问题的一部重要著作来讨论。他虽然并不完全赞同朱先生的意见，却承认朱先生把悲剧和崇高感联系起来详加讨论的功绩。朱先生委托我代他翻译《悲剧心理学》，我觉得这本书是朱先生早年在国外留学的成果，包含着他后来许多著作的思想萌芽，应当让国内读者知道，于是欣然从命，在1981年暑假译完了全书。后来三联书店重印《诗论》，朱先生又委托我负责文字的校订，对我十分信任。朱先生的早期著作讨论了很多具体问题，至今对我们仍有许多启发，而且文字流畅隽永，以亲切的态度对读者侃侃而谈，正如朱自清为《文艺心理学》作序文所说，“头头是道，醰醰有味”。[14] 朱先生的早期著作，尤以《谈美》和《诗论》最为脍炙人口。就拿《谈美》和《谈美书简》的文字来比较，早年写的那一部读来就显得更加亲切有味。记得朱师母曾私下对我说，《谈美书简》大不如年轻时写的《谈美》那样明快清新，我心里也有同感。究其原因，恐怕并不是作者年龄上的差异，而是因为《谈美》比后来的《谈美书简》涉及更多具体的文艺鉴赏问题，有更多取自日常经验和具体文学作品的例子，使人觉得入情合理。至于《诗论》，朱先生自己曾说那是他心中的主题，在那上面他用力颇多。这本应用近代批评观念和方法于中国诗鉴赏的小书，至今仍保留着它的特色和价值。我相信，朱先生这些早期著作是读者所喜爱的，对爱好文学的青年尤其会有很大的吸引力。

---

〔14〕《文艺心理学》朱自清序，《全集》第1卷，522页。

朱先生常常告诫愿意学习美学的青年，一定要有文艺创作或欣赏的经验和广博的知识，不要做空头理论家，更不要盲从空头理论家。他自己的文章总以文字优美、说理透辟见长，这就和他的鉴赏趣味和修养分不开。记得有一次朱先生和我谈起他的求学时代，说香港有一宋皇台，是纪念陆秀夫负小皇帝投水的地方，他在香港大学做学生的时候曾到那里凭吊过，而且写过好几首诗。这些诗他都忘却了，只有一首还记得，于是用笔写给我。诗曰：

苍鹰凌清风，海螺呷潮水；
吁嗟正气微，留此清静理。

这四句诗在平淡自然中蕴含一种豁达的态度，其意境和情调似乎和朱先生后来写的许许多多文章有一种默然契合的联系。豁达开朗这四个字，确实可以用来描绘朱先生的性格。他在任何时候都对人生抱着乐观态度，在文革中被关进“牛棚”，精神和肉体都遭受极大折磨的时候，正是这种乐观态度使他历经磨难而活了下来。虽在八十多岁的高龄，他仍然健康地活着，每天还坚持工作数小时，除了《谈美书简》之外，八十岁以后写的文章还汇成一集，1980 年由天津百花文艺出版社印行。朱先生取法国画家米勒（Jean François Millet）名作《拾穗者》之意，把这本书题为《美学拾穗集》，这里面的许多文章，像马克思《手稿》的译注，使人不能不佩服作者思路的清晰和论证的严密。有一件事给我留下的印象特别深。那是我做北大研究生时，中文系的好友钟元凯君想向朱先生请教有关形象思维的几个问题，我们一起去找朱先生谈。谈话涉及的内容很多，使我最感惊讶的是朱先生

由一个问题发挥出去，谈到许多别的问题，引我们涉及许多别的内容，在已经愈走愈远的时候，又会突然把话题拉回到出发的那一点，说明开头讨论的问题。谈话中思想那么敏锐，思路那么清晰，随时意识到议论的中心问题之所在，这恐怕是许多年轻人也难以做到的。朱先生说起话来声音不大，带着他安徽桐城的乡音，可是炯炯的目光却使人感觉到他不寻常的精力和智慧。在先生的晚年，看到文革之后百废待兴的局面，他对于奖掖后进可谓不遗余力。除了带两位研究生之外，他还时常注意和鼓励年轻人在学习美学上的每一点进步。朱先生好几次提起萧兵，要我注意他写的文章，还亲自带社科院哲学所的郑涌到我住的宿舍，介绍我们认识。他唯一的希望是中国的美学研究能够后继有人，冲开各种各样的羁绊向前迈进。

1983 年 10 月底，我离开北大去美国哈佛学习。临行前几天，三联书店的范用“老板”和沈昌文、董秀玉两位编辑约朱先生和我到城里吃饭。那一天朱先生兴致很高，大家谈得十分愉快。我们给朱先生祝酒时还说，到 1987 年先生九十大寿的时候，我们一定要再在一起聚会庆祝。没有想到这个意愿竟未能实现，而那次聚会也竟是与朱先生最后的一次长谈！朱先生在 1986 年仙逝，而我远在异域，未能最后再见先生一面，想来不能不令人黯然神伤！可是朱先生一生的事业和成就使他的声名长存，将永远为未来的莘莘学子所追念，这又是我们大家都可以告慰的。如果我们幻想人的灵魂可以存在，那么先生现在终于到了另一个世界里，去和他所敬仰过的众多先哲们对话了。在那里，摆脱一切眼前实际利害的考虑和外在的权威，哲人们的灵魂是真诚而自由的，他们将乐于倾听别人的意见，互相砥砺，会在平等的讨论中探求美而完善的精神，探求精神的完善和美。

10.《朱光潜美学文集》读后杂感

美学是讨论美的，包括自然美和艺术美，文艺创作尤其是美学探讨的中心议题。当然，美学作为哲学之一种，往往和具体的文艺鉴赏并不相同，康德的《判断力批判》就很少具体的例子，其抽象复杂的理论推展，读来让人觉得艰深难解；黑格尔《美学》稍微易读一些，可是最终要说的，却是艺术的黄金时代已经过去，哲学才是使精神或理念得以充分实现的唯一方式。不过无论以轻松明快的语言来讨论文艺，或以艰深甚至晦涩的推理来思考文艺理论问题，美学总是与人类精神的创造有关，总是超然于寻常生活中的一般现实问题。可是从50年代直到文革，中国大陆上所谓美学讨论，却与文艺或文艺理论问题没有什么关联。说得更准确些，所谓美学讨论大半是现实政治论争的延伸，读来令人觉得与"美"离得很远很远。当然，强调政治涵盖一切的人会说，所有的理论，包括美学，都有政治的大背景。这句话也许大致不错，不过具体分析起来，康德或黑格尔在写他们的美学论著时，他们是否有时代和社会的政治大背景直接压在他们的肩头，呼出的热气直逼他们的耳背呢？

换句话说，他们的学术是否直接感受到政治的压力呢？我常常深切感到，西方学院里所谓政治，往往是学院式的、意识形态的，和中国所谓政治那种严峻性，那种与人的生活起居直接相关的特性，实在不可同日而语。

小　引

记得初读杨绛先生的《干校六记》，我还在北京，是从钱锺书、杨绛先生那里讨来的一本香港出版的《广角镜》月刊，《干校六记》的原文最初就发表在这月刊的 1981 年 4 月号上。杨绛先生的文笔是细腻而隽永的，她那平和沉静的叙述把那段沉重的日子写得真实感人，在风雨如晦之中又有人情的温暖可贵，正所谓怨而不怒，哀而不伤。杨绛先生后来又有《丙午丁未年纪事》，最初刊在 1986 年第 6 期的《收获》上，我是 1987 年四五月间在哈佛燕京图书馆里读到的。那时候我到美国已经三年多，我的生活和周围环境与在北京时的情形大不相同，文化大革命那些残酷而荒谬的日子早已成为遥远记忆中的阴影，很少浮起到活动的意识里来搅扰我的心灵。读到《丙午丁未年纪事》，心里却即刻受到很大的触动，因为我从中才知道，在下放干校之前，钱锺书和杨绛先生曾被“揪斗”，被剃“阴阳头”，遭受过比下放干校远为严重的侮辱和折磨。文革之初，我在中学里亲眼看见很多老师被挂黑牌批斗，被红卫兵打得头破血流。有一位姓郑的年岁已大的数学老师捱不住打骂，在一个早上天蒙蒙亮的时候，从教学楼上跳下去，头先着地摔死了。那尸体是我亲眼看见过的，那是冬天，一团凝成紫黑色的血，冻硬了的头和手有点发绿灰色。那时候中小学教员几乎人人被

斗，大学教授和知名学者就更不用说了。在这个意义上说来，《丙午丁未年纪事》里所述的情节并不见得格外触目惊心，据杨绛先生自己的说法，不过是“一个‘陪斗者’的经历，仅仅是这场‘大革命’里的小小一个侧面”。[1] 可是我对钱锺书、杨绛先生满怀尊敬和爱戴，读到《丙午丁未年纪事》里所述那些侮辱人格的“革命行动”，明知那已经是数十年前发生在中国的往事，离我的现在是那样遥远，却仍然在心里有一种刺痛的感觉。对忍受屈辱而值得敬重的人，对不知人格为何物而侮辱他人人格的人，我都感到深切的悲哀。

读《丙午丁未年纪事》是一次难忘的阅读经验。它使我重新真切地感受到过去——不是一般地回忆，而是再一次亲身经历那种生活的具体氛围。不仅如此，它还使我思考过去，使我在过去与现在乃至与未来的联系中，反省我自己、尝试理解我自己的生命和我们生活的这个时代。我在前面已经说过，忘记我们亲身经历过的中国社会生活和政治生活的现实，是我们“所能犯的错误之中最大的错误”。[2] 这话当然是针对有共同生活经验和共同感受的人而言，如果你没有我所说的这种经验，或者你虽在中国生活过，而感受完全不同，那自然不必自作自受来认同这犯错误的“我们”，因为你是清白的，你甚至没有犯我所说这种错误的可能。在莎士比亚名剧《哈姆莱特》第二幕第二场，哈姆莱特见到国王派来试探他的两位老同学罗森克兰兹和基腾斯吞，便说“丹麦是一座监狱”。罗森克兰兹说，

---

[1] 杨绛，《丙午丁未年纪事（乌云与金边）》，见《将饮茶》校定本（北京：中国社会科学，1992），158 页。

[2] 见第 2 章《走出文化的封闭圈》，《今天》（1992 年第 4 期），218 页。

他们并不这样想。哈姆莱特于是答道："那对你们说来就不是；因为世间本无所谓善恶，只是人的思想才作此区分。它在我看来是监狱。"历史和社会生活之复杂就是如此，有人的失利恰好是另一些人的得利，有人以为苦的，又另有人以为乐。所以要所有的人在有关社会和政治这类重大问题上有同一的认识，既不可能，也并不重要。但如果我们以诚实恳切的态度各个说出自己的经验和感受，又自有其意义和价值。

美学批判与政治斗争

重读了朱光潜先生的美学文集，不禁深所感触。从 1978 年至 1983 年在北大前后五年，我和朱先生经常见面，但是谈话之中从没有提过文革时期的具体事情，我只是从别人口里知道，朱先生长期受到批判，有一段时间被命令打扫系里的厕所。推想起来，不外是把高雅的美学和污秽的茅厕联系起来，达到斯文扫地、侮辱人格的目的。重读《朱光潜美学文集》，尤其是收集 50 年代美学批判以来各时期论文的第三卷，可以感觉到的不是身体皮肤的伤痛，而是在极险恶的处境中灵魂的挣扎、精神的痛苦和奋斗。开卷第一篇，赫然以《我的文艺思想的反动性》为标题，以近三十页的篇幅做了相当彻底的自我否定。否定的逻辑是阶级分析的逻辑，"自从六岁识字时起"，从家庭出身到所受的教育，从过去所写的一切文字著述到关于美和文艺的基本信念，整个人的发展是线性的、必然的，思想、感情、观念、行动都做好与坏、唯物与唯心、革命与反动决然对立的分野。阶级斗争不仅为否定自我提供逻辑论证的格式，而且提供了两军对垒的形象和语汇。在文章接近尾声的一段，我们看

到这个被批判的“我”“作为没落的剥削阶级的一个代表”，“以螳臂挡车的气概，去抵抗革命文学的潮流”，而且向革命作家射出“冷箭”。[3] 我并不怀疑朱先生自我批判的真诚，这有他后来思想的发展为证明，但是我很难相信这全盘否定的论证、这把自己描绘成人民之敌的文字，真是发自内心的肺腑之言。与其说从这种彻底否定和丑化自己的语调，我们可以见出作者的醒悟和忏悔，毋宁说可以见出当时美学批判作为政治斗争的严峻、残酷和沉重的压力。

然而就是在这篇自我否定的文章里，朱先生并没有放弃对合理的美学观念的正面追求，而且他相信，马克思主义可以为他的追求指引道路。他确实相信，要绕出“唯心主义的迷径”，别无他法，“非有马克思列宁主义的光辉照耀不可”。[4] 这种光明和黑暗的比喻用得太普遍了，我们几乎注意不到它的比喻性，更注意不到这种比喻实际上代替了批判的思考。这也难怪，正如德里达（Jacques Derrida）在讨论哲学语言和隐喻的内在联系时点明的那样，太阳和光明的比喻（heliotrope）不仅历来是哲学表述常用的修辞手段，而且是哲学的自我理解，是哲学的生命。清除隐喻，也就消除哲学本身，所以他说，隐喻的死亡“也就是哲学的死亡”。[5] 不过在严峻的政治环境里，这种政治的隐喻和修辞语言都直接代表着权力，尤其是太阳的隐喻更有特殊的神圣性质，不容任何人怀疑。在这种情形下，

---

〔3〕《我的文艺思想的反动性》，《朱光潜美学文集》（下简称《文集》）第三卷（上海文艺，1983），4 页、28 页。

〔4〕同上文，13 页。

〔5〕Jacques Derrida, “White Mythology”, *Margins of Philosophy* , trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p.271.

有谁可以提出这样亵渎神圣、大逆不道的问题，有谁敢问：这真是太阳吗？这确实代表真理的“光辉”吗？

列奥·斯特劳斯（Leo Strauss）在一本有关政治学的有名的小书里说，所谓思想自由就是“有可能在少数公众发言人或作者提供的两种或多种不同观点之中作出选择。如果不允许这样的选择，很多人能够有的唯一一种思想意识的独立性就被摧毁了，而那正是唯一在政治上有重要意义的思想自由”。[6]经过50年代的美学批判，接受马克思主义，在马克思主义哲学的基本前提下讨论美学问题，在朱先生显然是唯一的选择。就朱先生说来，这种选择是自觉的、主动的，他后来对马克思和恩格斯的著作，就像他以前对西方美学和文艺心理学的著作，对尼采、克罗齐、弗洛伊德等人的著作一样，研究得极认真而仔细。就50年代以后中国内地的现实环境说来，这种选择又是势所必然，是无情批判和斗争的结果。任何选择都不是也不可能是绝对自由的，而总是个人和社会环境两方面谈判协调的结果。社会环境提供的选择愈少，选择的可能也就愈小，思想自由也愈近于无。一旦失去不同观点并存的条件，在只有一种观点即官方意识形态具有合法性和权威性的时候，大多数人也就失去了思想意识的独立性。可是朱先生是有渊博学识和独立思考能力的学者，绝非人云亦云、盲从权威的庸碌之辈。在接受马克思主义之后，他对马克思不是抱着宗教式的盲目信仰，而是理性的了解和探索。这种了解和探索是个极艰难的过程。从《文集》第三卷所收的论文可以看出，朱先生不断受批判，不断

[6] Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), p.23.

写论辩的文章，而他始终为之奋斗的中心观念，不过要肯定美是主观和客观的统一，肯定人作为审美和创造主体的能动作用。除此以外，他却无法继续探讨他以前讨论过的文艺创作和欣赏的问题，无法再更深入研究具体的美学问题。他早年的著作如《变态心理学》、《悲剧心理学》、《文艺心理学》、《诗论》、《谈美》等，在很长一个时期里都好像只是过去迷误的印迹，不可能把中国的美学更向前推进一步。其结果毫无疑问是中国美学的损失，而且不单单是美学的损失。由这一点我们也许最能看出，在政治和意识形态的压力之下，学术的进步是何等艰难。然而就中国的现实状况而言，朱先生对马克思重要著作的研究探讨又有极重大的意义。

马克思《手稿》的激进意义

在写于50年代后期的某些文章里，朱光潜先生开始引用马克思《一八四四年经济学—哲学手稿》，到80年代初写的文章，更把马克思《手稿》作为极重要的理论依据阐发他的美学思想。这部《手稿》是26岁的青年马克思在巴黎写成的，在结构和术语上都明显受黑格尔哲学的影响。马克思一直未发表这些手稿，最早的德文本刊印于1935年，但在战后的西方，尤其在五六十年代，《手稿》在马克思主义者和非马克思主义者当中都引起了热烈的讨论。对《手稿》的强烈兴趣产生于多方面的原因。首先是马克思主义在苏联、东欧、中国、古巴等社会主义国家成为指导思想，在第三世界国家有极广泛的影响，对马克思主义的研究不仅止于政治经济学和社会主义运动的历史，也逐渐深入到探索其哲学根源，于是马克思的早期著作显得尤

其重要。当时欧洲思想界流行的是存在主义哲学，而存在主义对黑格尔哲学的批判和对人的异化的强调，也正是马克思《手稿》中的重要内容。对马克思《手稿》，有从哲学、政治学、经济学、神学、心理学等各种不同角度出发的讨论，讨论中提出的中心问题涉及到所谓“青年”马克思和“成熟的”马克思的异同、异化和阶级斗争、马克思的哲学和他的政治经济学之间的关系。正统马克思主义者，尤其是掌权的马克思主义者，倾向于强调科学社会主义、阶级斗争和无产阶级专政的理论，非正统的马克思主义者则往往在马克思《手稿》对未来理想社会的描述中，见出超越阶级斗争的所谓“彻底的人道主义”精神。

在西方后工业化社会里，资本主义的状况与马克思的经典性描述已经大不相同。在60年代晚期，西方重要的马克思主义者阿多诺（Theodor Adorno）有一篇文章，标题就是《马克思已经过时了吗?》。阿多诺对这问题的回答当然是否定的，但他在文章里承认，资本主义的内部资源和潜力远远超出了马克思的预料，“由这类技术的发展看来，生产关系显然比马克思所认可的要灵活得多”。[7]对于阿多诺和别的很多西方的马克思主义者，马克思的政治经济学似乎在60年代末已经基本上失去现实意义，而《手稿》中表现的哲学思想，尤其是异化概念和消除异化的共产主义理想社会的憧憬，则保持着巨大的吸引力。[8]罗伯特·塔克尔（Robert C.Tucker）根据《手稿》做

〔7〕 Theodor Adorno, “Is Marx Obsolete?” trans. Nicolas Slater, *Diogenes* 64 (Winter 1968): 2.

〔8〕 关于西方马克思主义者由强调政治经济学和科学社会主义转向哲学、文化和心理因素的方面，可参见 Martin Jay, *Adorno* (Cambridge: Harvard University Press, 1984), pp.82—84.

出断言说："共产主义在马克思并不是一种新的经济制度，而是在未来社会中经济学的终结，在那个社会里人从劳动中解放出来，将在悠闲的生活中实现自己的创造本性。"换言之，使马克思主义保有活力的不是所谓科学社会主义，也不是阶级斗争和无产阶级专政，因为这些都只是达到未来无阶级的共产主义社会的手段；"对于我们这个时代，马克思最有持久意义和现实性的方面"，正如塔克尔所说，"乃是乌托邦式的方面，是我们今天可以称之为马克思的'未来学'的部分。"[9]杰姆逊也指出，社会主义国家的官方意识形态往往"缺乏乌托邦思想"，而在西方马克思主义，尤其在马尔库塞（Herbert Marcuse）和布洛赫（Ernst Bloch）的著作里，则显然可以见出"乌托邦思想的复兴"。[10]在杰姆逊自己的著作里，那种"复兴"也是显而易见的。事实上在社会主义国家里，马克思《手稿》为对抗官方意识形态的正统，也起了重要的鼓舞和支持作用。

朱光潜先生讨论马克思的《手稿》，其政治和意识形态的背景当然与西方马克思主义者的情形根本不同。科学社会主义、阶级斗争和无产阶级专政以及马克思对资本主义制度的分析和批判，在中国都是意识形态的正统观念，也就成为理解《手稿》的前提。在讨论《手稿》时，朱先生首先就说明"这部手稿是既从人性论又从阶级斗争观点出发的"。[11]在中国特定的政治和意识形态环境里，立即引人注意的是肯定《手稿》的

---

[9] Robert C. Tucker, "Marx and the End of History", *Diogenes* 64 (Winter 1968): 167.

[10] Fredric Jameson, "Introduction/Prospectus: To Reconsider the Relationship of Marxism to Utopian Thought", *The Minnesota Review* 6 (Spring 1976): 54.

[11] 《马克思的〈经济学—哲学手稿〉中的美学问题》，《文集》第三卷，463 页。

出发点之一是人性论，因为人性论和人道主义自50年代以来一直就是官方意识形态批判的对象，是资产阶级思想的代名词。朱先生在讨论异化劳动时，引用原话反复说明马克思是从人性的观点出发来分析资本主义制度的弊病，即从相对于自然之社会的人的观点出发，设想未来的共产主义社会。他所引用的马克思原文中最能在理论上给他支持的一段，也是马克思最具理想气质的一段：

> 共产主义就是作为人的自我异化的私有制的彻底废除，因而就是通过人而且为着人，来真正占有人的本质；所以共产主义就是人在此前发展出来的全部财富的范围之内，全面地自觉地回到他自己，即回到一种社会性的（即人性的）人的地位。这种共产主义，作为完善化的（完全发展的）自然主义，就等于人道主义，作为完善化的人道主义，也就等于自然主义。共产主义就是人与自然和人与人之间的对立冲突的真正解决，也就是存在与本质，对象化与自我肯定，自由与必然，个体与物种之间的纠纷的真正解决。[12]

马克思在这里为共产主义下的定义，的确以人性或人的本质为基点，经过朱先生的阐发，《手稿》的这一基本出发点不仅为他历来坚持的美是主观和客观之统一的看法提供依据，而且在意识形态领域开出一条新的言路，对文革后80年代初思想界的解放和较为宽松的气氛，做出了重要贡献。在这之前，朱先

〔12〕 《马克思的〈经济学—哲学手稿〉中的美学问题》，《文集》第三卷，471页。

生在1979年《西方美学史》第二版序论里，已经提出极有针对性的三个重要论点，一是反对经济决定一切的机械唯物论，二是把上层建筑和意识形态平行分开，三是肯定思想史研究的价值，而提出这些问题来讨论的最重要的实际结果，正像朱先生自己点明的，是要“把政治和学术区别开来”。[13] 这里所说的“政治”，不是政治学意义上的政治，而是官方意识形态通过行政控制直接干预学术讨论的所谓“实际政治”(realpolitik)。文革后，中国大陆在哲学和文艺以及整个文化领域展开的种种讨论，其中一个重要的、甚至最重要的方面，可以说都和朱先生提出的这些问题有关，都是为争取学术独立和思想自由而摆脱官方控制的“非政治化”的努力。离开集权政治的高压和控制的背景，就无法准确理解和评价中国作家和文学理论家们“非政治化”的努力，这应当是不言而喻的。正是这种努力造成的开放和宽松的气氛，使我们眼界更为开阔，对西方的文学和文化理论，包括西方马克思主义的理论，有了相当的了解，而且往往用这些理论反过来帮助我们理解中国的文学和文化。这无疑是学术的进步；但与此同时，我们不能够忘记中国学术和文化的现实环境，中国学者针对这种环境提出的问题，以及在这种环境中这些问题的意义。

维柯《新科学》的意义

朱先生在他一生事业的最后几年里，集中精力翻译了意大利思想家维柯的名著《新科学》。朱先生很重视西方美学中经典

---

〔13〕《谈美书简》，《文集》第五卷（上海文艺，1989），111页。

名著的翻译和介绍，认为这是发展美学研究的基础工作之一，可以为研究者提供基本材料，避免抓住一两个概念便空谈理论。从柏拉图《文艺对话集》、莱辛《拉奥孔》、爱克曼《歌德谈话录》到黑格尔《美学》和克罗齐《美学原理》，他译出的这些名著在读者中产生了极大的影响。这些理论著作大都很艰深，表达形式和中文有很大距离，要译成中文，不仅需要外文知识，更需要理论修养，二者缺一不可，否则那变相走样的译文便无意间成为对原作者和读者的一种背叛或欺骗。朱先生的译笔却总是那么清新流畅，内容又表达得那么准确，就像他自己写的文章一样。维柯的《新科学》是一部内容十分庞杂的奇书，由朱先生来翻译，是最为合适的了。

朱先生早年对克罗齐的著作下过认真研究的功夫，自然会由克罗齐注意到维柯。在《西方美学史》里，他也提到维柯，着重介绍了维柯关于隐喻、典型、形象思维等问题的论述。收在《文集》第三卷里的最后一篇论文讨论维柯的《新科学》，比《西方美学史》有关维柯的一节，涉及内容更广，论述也更深入。维柯认为远古人类的神话是以想像征服自然力，神话或诗代表他们对世界的认识，并非虚幻荒诞的无稽之谈，而是“诗性智慧”的产物。这对美学和文艺研究自然有重要意义。但除此以外，朱先生特别指出维柯哲学思想的中心，即“认识真理凭创造”（*verum factum* ）的原理。维柯在这一点上发展了彼特拉克（Petrarch）等意大利早期人文主义者的看法，认为自然是上帝所造，亦为上帝所知，而历史是人创造的，所以人可以对历史有正确的认识。这一理论不仅在认识价值上把历史和其他人文科学放在自然科学之上，而且强调人类创造性实践的作用，认为人的认识来源于实践经验，而不是来自抽象的理性

概念和逻辑推理。在这一点上，维柯与笛卡尔的唯理主义背道而驰，而与当代西方思想的基本倾向有很多相近之处。朱先生在讨论《新科学》时，很注意维柯和马克思的共同点。实践的观点是马克思在《费尔巴哈论纲》里强调过的，而人类创造自己的历史也是马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》等著作里阐述的重要观点。朱先生总结起来说，"在一些基本哲学观点上（例如人性论、人道主义以及认识凭创造的实践活动观点、人类历史由人类自己创造出来的观点等），维柯都是接近马克思主义的。"[14]马克思在《资本论》的一个注里提到维柯关于历史是人创造，也是人所能认识的观点，这是马克思著作中提到维柯的唯一一处地方。不过第二国际的理论家们，包括马克思的女婿拉法格等人，确实认为维柯"预示了马克思有关历史发展客观规律的思想"。[15]

维柯《新科学》的一些基本观点的确和后来马克思的某些观点有相似之处，但《新科学》的内容十分庞杂，有许多方面不是马克思主义所能包括或接受的。例如维柯对历史发展的循环论看法，他对历史变迁的动因（conatus）的观念等，都和马克思主义的基本观点大不相同，然而这些又恰好在近代西方思想中产生很大影响。正如朱先生指出的，由纯粹静观的思辨转向实践行动，"是近代世界来临的一个显著的征兆"，而维柯的动力或动因在近代西方思想中正获得广泛的影响。"尼采的'酒神精神'，叔本华的'意志世界'，弗洛伊德的'里比多'

〔14〕《维柯的〈新科学〉的评价》，《文集》第三卷，584—585页。

〔15〕Martin Jay, "Vico and Western Marxism", in *Vico: Past and Present*, ed. Giorgio Tagliacozzo (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1981), p.195.

(libido) 和柏格森的'生命的跳跃力'(élan vital), 都是著例"。[16] 仔细读来，这一带而过的几句话却很值得人思考。如果在尼采、叔本华、弗洛伊德和柏格森各不相同的理论当中，我们可以见到维柯的影响，那么对维柯《新科学》的研究就不仅仅限于追溯马克思的思想来源，《新科学》的意义就不仅止于在某些方面预示了马克思的基本观点。恰恰相反，在《新科学》提供的一个相当广阔的背景上，我们可以把马克思主义作为近代西方思想众多的理论派别之一来作深入的研究。虽然朱先生在他的文章里强调的是从维柯到马克思，但上面那句话实际上承认了完全有可能从维柯到尼采、叔本华、弗洛伊德和柏格森。这是否违反了朱先生译介维柯《新科学》的初衷呢？对这样的问题，我没有把握做出简单的回答，也毋须作出回答。但如果中国文艺理论和美学研究走出"独断论"，出现一个真正自由开放，百家争鸣，欣欣向荣的局面，我相信朱先生一定会欢欣鼓舞的。[17] 面对现实的挑战，每一代人都要对这一类的问题重新作出选择和响应。在过去大半个世纪里，我们的前辈经历了无数磨难和痛苦，那种困苦的境遇是我们也熟悉的。他们孜孜不倦追求真理的精神，永远是我们的楷模；而他们达到的境界，如果我们也能达到的话，也将是我们去开辟新路的起点。

---

〔16〕《维柯的〈新科学〉的评价》，《文集》第三卷，577页。

〔17〕关于走出"独断论"，可参见刘再复，《告别诸神——中国当代文学理论"世纪末"的挣扎》，《二十一世纪》(第五期，1991年6月)，125—134页。亦请参见本书第二章的讨论。

11. 钱锺书谈文学的比较研究

1981 年初，北京大学集中好几个系和研究所的力量，成立了中国大陆上第一个比较文学研究会，并请钱锺书先生担任研究会顾问。我那时常有机会去拜访钱先生，在谈话中听他谈论文学和文学批评，发表许多精辟的见解，于是决定写一篇文章，把与钱先生几次谈话中涉及比较文学的内容略加整理，追记如次，以飨海内外诸位同好。

中西文学的关系

比较文学在西方发展较早，它的史前史甚至可以追溯到古罗马时代，而作为一门学科，从 19 世纪三四十年代就开始在法国和德国逐渐形成。比较文学是超出国别民族文学范围的研究，因此不同国家文学之间的相互关系自然构成典型的比较文学研究领域。从历史上看来，各国发展比较文学最先完成的工作之一，都是清理本国文学与外国文学的相互关系，研究本国作家与外国作家的相互影响。早期的法国学者强调 rapports de fait（实际联系），德国学者则强调研究 Vergleichende Liter-

aturgeschichte（比较的文学史），都说明了这种情况。钱锺书先生说他自己在著作里从未提倡过“比较文学”，而只应用过比较文学里的一些方法。“比较”是从事研究工作包括文学研究所必需的方法，诗和散文、古代文学和近代文学、戏剧和小说等等，都可以用比较的方法去研究。“比较文学”作为一个专门学科，则专指跨越国界和语言界限的文学比较。

钱先生认为，要发展我们自己的比较文学研究，重要任务之一就是清理一下中国文学与外国文学的相互关系。中外文化交流开始得很早，佛教在汉代已传入中国，而马可·波罗(Marco Polo, 1254?—1324?）于元世祖时来中国，则标志着中西文化交流一个重要阶段的开始。《马可·波罗游记》在西方发生巨大影响，在整个文艺复兴时代，它是西方最重要的、几乎是唯一重要的有关东方的记载。研究马可·波罗的权威学者本涅狄多（I.F.Benedetto）曾把马可·波罗的《游记》与但丁《神曲》和托马斯·阿奎那《神学总汇》(*Summa Thelogica*）并举为中世纪文化的三大“总结”，并非过奖。在《神曲·天堂篇》第八章，但丁描写金星天里一个幸福的灵魂为欢乐之光辉包裹，如吐丝自缚的蚕(quasi animal di sua seta fasciato)，这个新奇比喻毫无疑问地来自中国文化的影响。[1]早在6世纪时，拜占庭帝国（即中国史书所载“拂菻”国）就从中国走私蚕种而发展起养蚕和丝绸业。据拜占庭史家普罗柯庇（Procopius）记载，两个拜占庭人在皇帝查士丁尼一世(Justinian I）唆使下，从中国把蚕卵和桑种藏在一根空心手杖里偷偷带到君士坦丁堡，从此使西方也发展起绫罗绸缎

---

[1] 见 Dante Alighieri, *The Divine Comedy* .Text with trans.Geoffrey L.Bickersteth (Oxford: Basil Blackwell, 1981), *Paradiso* , viii.54, p.572。

来。以昆虫学家的眼光看来，蚕吐丝作茧不过是蚕的生活史中由成虫变成蛹所必经的阶段。但在诗人的眼中，吐丝的春蚕却成为为爱情或为事业献身的感人形象。李商隐《无题》，"春蚕到死丝方尽，蜡炬成灰泪始干"，是中国诗中千古传唱的名句，而在西方文学中，除刚才提到的但丁之外，德国大诗人歌德也曾以春蚕吐丝喻诗人出于不可遏制的冲动而创作，辞意与义山诗颇为贴合：

Wenn ich nicht sinnen oder dichten soll
So ist das Leben mir kein Leben mehr.
Verbiete du dem Seidenwurm zu spinnen,
Wenn er sich schon dem Tode näher spinnt.
Das köstliche Geweb'entwickelt er
Aus seinem Innersten, und läßt nicht ab,
Bis er in seinen Sarg sich eingeschlossen.

——*Torquato Tasso*, V.ii

如果我不再思考或写作，
生活对于我也就不再是生活。
你岂能阻止蚕吐丝结网，
哪怕它是把自己织向死亡。
它从体内织出这珍贵的柔丝，
一息尚存，决不停息，
直到把自己封进自制的棺材里。

——《塔索》，第五幕第二场

此外，如元杂剧《赵氏孤儿》，已经有不少文章论述过它在

欧洲的流传以及它对英、法某些作家的影响。钱锺书先生指出此剧不仅在英、法文学中产生影响，而且意大利诗人麦塔斯塔西奥(Pietro Metastasio，1698 — 1782）的歌剧《中国英雄》(*L'Eroe Cinese* ）也采用这个题材，并且在剧本前言（argomento）中声明这一点，这个问题值得让留心中意文学关系的学者去进一步研究。

外国文学对中国文学的影响，是还有大量工作可做的研究领域。自鸦片战争以来，西学东渐，严复、林纾的翻译在整个文化界都很有影响，而五四以后的新文化运动，更有意识地利用西方文化、包括俄国和东欧国家文学的外来影响，以冲击旧文化传统的“国粹”。鲁迅、郭沫若、茅盾、巴金、郁达夫、闻一多以及活跃在当时文坛上的许许多多作家、诗人和理论家，都从外国文学中吸取营养，做了大量翻译介绍外国文学的工作。郭沫若自己曾说他写诗受泰戈尔、歌德和惠特曼影响，他诗中那种奔腾呼号，就显然与他研习德国浪漫诗人的作品有密切的关系。当时的重要作家无一不精通一种或数种外语，深深浸淫于外国文学的影响之中，因此，研究现代中国文学而不懂外语、不了解外国文学，就很难摸到底蕴。有人不必要地担心，以为一谈借鉴和影响，就似乎会抹杀作家的独创性，贬低他作品的价值，这其实是一种狭隘的偏见。现代中国文学受外国文学的影响是毋庸讳言的，但这种文学借鉴不是亦步亦趋的模仿，而是如鲁迅所说“放出眼光，自己来拿”。[2] 文学的影响或接受从来不会是纯粹被动的抄袭模仿，而一定是经过作者自己的想像、重组和再创造。莎士比亚所有的剧作都有老的剧本或别种文字为基础和依据，可是这并

〔2〕 鲁迅，“拿来主义”，《且介亭杂文》，16卷本《鲁迅全集》（北京：人民文学，1991），第6卷，39页。

不妨碍他的独创，也绝不减少他作品的价值。因此，比较文学的影响研究不是来源出处的简单考据，而是通过这种研究认识文学作品在内容和形式两方面的特点和创新之处。

中西比较诗学

就中外文学，尤其是中西文学的比较而言，直接影响的研究毕竟是范围有限的领域，而比较文学如果仅仅局限于来源和影响、原因和结果的研究，按照韦勒克（René Wellek）讥诮的说法，就不过是一种文学“外贸”(the “foreign trade” of literatures)。[3] 比较文学的最终目的在于帮助我们认识人类文学的全部或称总体文学（littérature génerale)，乃至认识人类文化的基本规律，所以中西文学超出实际联系范围的平行研究不仅可能，而且极有价值。这种比较唯其是在不同文化系统的背景上进行，得出的结论就更具普遍意义。钱锺书先生认为，文艺理论的比较研究即所谓比较诗学（comparative poetics）是一个重要而且大有可为的研究领域。如何把中国传统理论中的术语和西方的术语加以比较和互相阐发，是比较诗学的重要任务之一。[4]进行这项工作必须深入细致，不能望文生

---

〔3〕 René Wellek, “The Crisis of Comparative Literature,” *Concepts of Criticism*, ed.S.G.Nichols, Jr. (New Haven: Yale University Press, 1963), p.290.参见张隆溪选编《比较文学译文集》(北京：北京大学出版社，1982)，23页。

〔4〕 钱先生注重文学批评理论的比较即比较诗学，也正是著名比较文学学者纪廉后来提出的一个重要看法。纪廉认为文学理论研究是比较文学发展的模式之一，而在这一方面，东西方的比较研究可以提供“特别有价值和有前途的机会”。参见 Claudio Guillén, *The Challenge of Comparative Literature*, trans. Cola Franzen (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), p.70。

义。中国古代的文学理论家大多是实践家，要了解其理论必须同时读其诗文，否则同一术语在不同的人用起来含义也不同，若不一一辨别分明，必然引起混乱。钱先生的《诗可以怨》，就是比较诗学的一篇典范论文，其中对韩愈两篇文章中的用语，就有幽眇精微的辨析。韩愈《送孟东野序》里说"物不得其平则鸣"，并不同于司马迁所说"发愤所为作"；而他在《荆潭唱和诗序》里说"欢愉之辞难工，而穷苦之言易好"，才是"诗可以怨"一个明确的注脚。[5] 在这篇文章里，钱先生旁征博引，用大量材料，令人信服地说明在中国和在西方，人们都认为最动人的是表现哀伤或痛苦的诗。很多诗人和理论家在说明这一点时不仅看法相近，而且取譬用语也常常巧合，这就指出了比较诗学中一个根本性的规律。

钱先生认为，研究中国古代的文艺理论不仅要读诗话、词话、曲论之类的专门文章，还应当留意具体作品甚至谣谚、训诂之类，因为很多精辟见解往往就包含在那片言只语当中。研究文论还应留意画论、乐论，像文论中品诗言"韵"，就是取譬音乐而最早见于谢赫论画的"六法"，这与印度和西方文艺理论中以不绝余音喻含蓄有致的韵味，如出一辙。[6] 同时，对于脱离创作实践的空头理论，钱先生不甚可许。他强调从事文艺理论研究必须多从作品实际出发，加深中西文学修养，而仅仅搬弄一些新奇术语来故作玄虚，对于解决实际问题毫无补益。他举了一些现代法、美文论家滥用"结构主义"的例子，批评了像克利斯蒂瓦（Julia Kristeva）这样一类人的理论。

---

〔5〕《七缀集》，101—116页。

〔6〕《管锥编》，第4册，1352—1366页。

文学翻译研究

各国文学要真正沟通，必须打破语言的障碍，所以文学翻译是必然的途径，也是比较文学关注的一个重要方面。钱先生在《林纾的翻译》一文中，对文学翻译问题提出了许多见解，认为“文学翻译的最高标准是‘化’。把作品从一国文字转变成另一国文字，既能不因语文习惯的差异而露出生硬牵强的痕迹，又能完全保存原有的风味，那就算得入于‘化境’”。[7]钱先生在谈到翻译问题时，认为我们不仅应当重视翻译，努力提高译文质量，而且应当注意研究翻译史和翻译理论。在各国翻译史里，早期的译作往往相当于译述或改写，以求把外国事物变得尽量接近“国货”，以便本国读者容易理解和接受。严复译赫胥黎《天演论》，态度不可谓不严肃，“一名之立，旬月踟蹰”，但实际上加进了许多译者自己的阐释。林纾根本不懂外文，他的译作是根据别人的口述写成，遇到他认为原作字句意犹未尽的地方，便往往根据自己作文标准和“古文义法”为原作者润笔甚至改写。英国16、17世纪的翻译，这种改译的例子也很多，《剑桥英国文学史》及马蒂生（F.O.Matthiessen）、斯宾干（J.E.Spingarn）等人都有论述。黑格尔《美学》第一卷第三章有论剧作家处理题材的不同方式一节，说法国人出于本国文化的骄傲（aus dem Hochmut），把外国题材都一概地本国化（sie haben sie nur nationalisiert）。[8]这和施莱尔马

---

〔7〕《七缀集》，67页。

〔8〕中译文可参见朱光潜译黑格尔《美学》，第1卷，第3章B，三，3.a“让艺术家自己时代的文化发挥效力”，《朱光潜全集》第13卷，325页。

赫（F.D.E.Schleiermacher）论翻译分两派，有两条路可循的话正相发明：一派让作者安然不动，使读者动身上外国去，另一派让读者安然不动，使作者动身到本国来。施莱尔马赫还说，“这两条路完全不同，译者必须选择其中一条，顺道前行，如果两者交叉混淆，结果一定混乱不堪，作者和读者恐怕就永无见面的可能”。[9]意大利诗人列奥巴蒂（Giacomo Leopardi）论德、法两国的翻译不同，在于两国语言性质的不同，也和黑格尔的话印证。钱先生用黑格尔《美学》中的论述来谈论翻译问题，显然是把翻译当成一门艺术来看待，因此适用于其他艺术的美学原则，也应当适用于文学翻译。就目前情况看来，我们对翻译重视得还不够，高质量的译文并不很多，翻译理论的探讨还不够深入，这种种方面的问题，也许随着比较文学的发展会逐步得到深入探讨。

比较绝不可牵强比附

比较文学在中国大陆真正引起学术界普遍注意，毕竟是80年代以后的事，大家对比较文学的性质、内容、方法等等理论问题，仍然有深入探讨的必要。钱锺书先生借用法国已故比较学者伽列（J.M.Carré）的话说：“比较文学不等于文学比较。”（La littérature comparée n'est pas la comparaison littéraire.）意思是说，我们必须把作为一门人文学科的比较文

---

〔9〕 Friedrich Schleiermacher, “On the Different Methods of Translation,” trans. André Lefevere, *German Romantic Criticism*, ed. A. Leslie Willson (New York: Continuum, 1982), p.9.

学与纯属臆断、东拉西扯的牵强比附区别开来。由于没有明确比较文学的概念，有人抽取一些表面上有某种相似之处的中外文学作品加以比较，既无理论的阐发，又没有什么深入的结论，为比较而比较，这种“文学比较”是没有什么意义的。事实上，比较不仅在求其同，也在存其异，即所谓“对比文学”(contrastive literature)。正是在明辨异同的过程中，我们可以认识中西文学传统各自的特点。不仅如此，通过比较研究，我们应能加深对作家和作品的认识，对某一文学现象及其规律的认识，这就要求作品的比较与产生作品的文化传统、社会背景、时代心理和作者个人心理等等，都能综合起来加以考虑。换言之，文学之间的比较应在更大的文化背景中进行，考虑到文学与历史、哲学、宗教、政治、心理学、语言学以及其他各门学科的联系。因此，钱先生认为，向我国文学研究者和广大读者介绍比较文学的理论和方法，在大学开设比较文学导论课程，是亟待进行的工作。同时，他又希望有志于比较文学的研究者努力加深文学修养和理论修养，实际去从事具体的比较研究，而不要停留在谈论比较文学的必要性和一般原理上。正像哈利·列文（Harry Levin）所说，Nunc age：是时候了，去实际地把文学作比较吧。

12. 钱锺书的语言艺术

英国作家王尔德（Oscar Wilde）尝言，评论比创作更具创造性，而且“评论远比创作要求更高深的修养”。[1]我一向喜爱王尔德文章的机警风趣，以为在他幽默俏皮的语言当中，往往存有隽永的深意，耐人寻味。按前面所引一语的道理推想出去，我很怀疑当今之世有多少人有足够的学识和修养来评论钱锺书先生的著作。我虽然极爱读钱先生的文章，可是何敢妄言“评论”？很久以来，我一面想把读钱先生著述的一点体会写成文字，一面又深知浅陋而不敢动笔。现在终于提笔写来，绝非自信有了评论的资格或能力，而是全然打消评论的企望，只信笔写来，不求深切，亦不讲章法，算是一堆零散的读书笔记。

佛经与文章繁简

读钱锺书先生著作，无论《人·兽·鬼》、《围城》等散文

〔1〕 Oscar Wilde, “The Critic as Artist,” *Intentions* (New York: Bretano's, 1905), p.126.

和小说，或《谈艺录》、《管锥编》等学术文章，使读者不忍释卷、赞羡不已的，首先是钱先生那极活泼生动、运用得极巧妙妥帖的语言。我们常常说，语言是传达思想感情的媒介和工具，好像思想感情可以离开语言独立存在。且不说这看法在近代已很成问题，就是把内容和表现内容的形式分开，如果仅视语言为工具，甚至认为这工具的利钝精粗无关大局，则实在是迂腐的谬见。我们没有惊天地、泣鬼神的雄健笔力，就说重要的不是文，而是道，是德，甚而以为辞赋小道，是壮夫不为的雕虫篆刻。重道轻文不过是道学冬烘的迂拙，诋毁文辞则往往是无才者酸葡萄主义式的自欺欺人之谈。把语言形式之重要解说得最明白的，还是钱锺书先生论汉译佛经的一段话。佛经用语枝蔓，丁宁反复，不厌其烦，欧阳修讥曰："余尝听人读佛经，其数十万言，谓可数言而尽。"[2]钱先生批评欧阳修"挟华夏夷狄之见，加之正学异端之争"，一语抹杀佛经未免轻率，但也认为欧阳修此语也并非"不根无故"。[3]钱先生引东晋时译的《那先比丘经》数喻与《晏子春秋》、《墨子》、《说苑》等相比较，各书设喻相同，可是佛经辗转反复，"含意尽伸而强聒勿舍，似不知人世能觉厌倦者"，吾国典籍则要言不烦，"繁简相形，利钝自辨矣"，恰好证明欧阳修对佛经的讥评不无道理。[4]韩愈和刘勰，一个排佛，一个奉佛，钱先生认为如果佛经文字能像《庄子》那样奇伟，也许能得韩愈的赞许，刘勰著《文心雕龙》，更当大引而特引。方浚师《蕉轩续录》卷一载

---

〔2〕《欧阳文忠公全集》卷一三〇《试笔》；见钱锺书，《管锥编》第四册，1264页。

〔3〕《管锥编》第五册，96页。

〔4〕同上书，97页。

方孝孺为一和尚文集所作序文，有这样几句话："佛氏人中国稍后，而其术最奇，其闳诡玄奥，老、庄不能及之。然而世之学者常喜观诸子之书，至于佛氏之说，非笃好者，多置不省。何哉？岂非诸子之文足以说人，故人尤好之邪？佛氏之意盖亦深远矣，惜其译之者不能修其辞也。以其所言之详，使有能文者译其辞，命文措制，与诸子相准，虽阻遏诸子而行于世可也。"[5]钱先生引此数语，说明佛典用语笨拙直接影响佛教思想在中国的传播，语言修辞之重要，也由此可见一斑。

钱先生在《谈艺录》、《管锥编》中，常常拈出佛经中精彩段落与中西典籍相通之处交相发明，而他不仅精深地理解段落，更极准确地把握其语言特点。一个很有趣的例证，便是钱先生用佛经体的文言翻译古希腊史家希罗多德《史记》所载一桩趣闻，用"三言两拍"体的白话翻译意大利作家邦戴罗(Matteo Bandello)一篇小说，与《生经》里佛说的一个故事相比较。[6]希罗多德所记那节掌故，钱先生用四字一句的佛经体译来，惟妙惟肖。描写一贼窃银、盗尸，最后骗得王女，都简略而明快。相形之下，《生经》讲同一个故事，不仅词句生硬，而且加枝添叶，反复啰嗦，令人生厌。同一个故事（fabula）因为讲故事的语言技巧之高下不同，就变成效果迥异的不同叙述(sjuzet，récit)，这又证明语言本身之重要。

文字机趣

《生经》的冗笔使故事结构松散，难免产生情理上说不通

〔5〕《管锥编》第五册，97—98页。

〔6〕见钱锺书，"一节历史掌故、一个宗教寓言、一篇小说"，《七缀集》，143—157页。

的漏洞。钱先生用他特有的幽默且带讥讽的笔调，对佛经文体的弊病做了一针见血的批评："中世纪哲学家讲思想方法，提出过一条削繁求简的原则，就是传称的'奥卡姆剃刀'(Occam's razor)。对于故事的横生枝节，这个原则也用得上。和尚们只有削发的剃刀，在讲故事时都缺乏'奥卡姆的剃刀'。"[7]作为体现钱锺书语言特点的例子，这几句话很值得玩味。奥卡姆即14世纪生于奥卡姆的著名哲学家威廉（William of Occam)。他反对中世纪经院哲学的烦琐论证，提出删繁就简的论辩原则，剪除冗赘有如剃刀削发之干净利落，所以有奥卡姆剃刀之喻。对于佛经文体的冗赘拖沓，故事结构的松散，用奥卡姆所提的原则来做修正的戒条，当然最为妥帖。讲汉译佛经而联想到欧洲中世纪哲学，使东西方典籍互作邻壁之光，也正是钱先生行文的特点。可是用"奥卡姆的剃刀"来剪除《生经》佛说故事的横生枝节，不仅只在道理上十分贴切，而且还能最后构成结尾那一句妙语，即英语所谓 punch line，在那里巧妙的构思具体化为巧妙的语言。信佛的人削发为僧，当然身边少不了一把剃刀，可是佛经繁杂啰嗦，没有"奥卡姆的剃刀"所代表的简洁明快。和尚的剃刀是实物，"奥卡姆的剃刀"是比喻，把两者合用，一虚一实，一有一无，在语句结构上形成有趣的对比。不仅如此，和尚们"有削发的剃刀"，却"缺乏""奥卡姆的剃刀"，"削"与"缺"同韵，"发"与"乏"同音，"削发"与"缺乏"在同一句中连用，更有特别的修辞效果。

利用谐音字连用对比，相映成趣，确实是钱先生语言风格的

---

〔7〕 见钱锺书，"一节历史掌故、一个宗教寓言、一篇小说"，《七缀集》，153页。

一个特点。我们可以从《诗可以怨》的结尾一段再举一例。钱先生此文像他别的著作一样，旁征博引，纵横中外，涵盖古今，全然打破各种学科界限，也绝非一般学术论文的写法。可是正因为超越各专门学科的分野，才有可能以更开阔的眼界见出事物本来的联系，由分散见于各种文学和文评的例子，总括出“诗可以怨”即“穷苦之言易好”这样一条原则。再从跨学科的宽阔视野看回来，以专攻某一学问鸣世，本不是什么值得自傲的事。钱先生说：“由于人类生命和智力的严峻局限，我们为方便起见，只能把研究领域圈得愈来愈窄，把专门学科分得愈来愈细，此外没有办法。所以，成为某一门学问的专家，虽在主观上是得意的事，而在客观上是不得已的事。”〔8〕“主观上得意”和“客观上不得已”，又是在音与义上都形成绝妙的对比，使人读过便难以忘记。前半句话画出专门家沾沾自喜之态，后半句则指出专家之所以能成为专家的最根本缘由，这是专门家大半不能或不愿自己意识到的，而一经点出，专门家或许要现出蹰促的窘态。以上所举同声谐音字的使用，在钱著中并非仅有的例子。我们只要看看《管锥编》论及古代典籍中风人体双关语等修辞手段，就可以明白钱先生著述中谐音字的妙用不仅凭灵感巧思，而且有深厚的学问基础。〔9〕钱先生说：“修词机趣，是处皆有：说者见经、子古籍，便端肃庄敬，鞠躬屏息，浑不省其亦有文字游戏三昧耳。”〔10〕这正说明“文字游戏”的“机趣”与严肃重大的内容并非如水火互不相容。细看前引两例，音与义、形式与内容实

---

〔8〕 钱锺书，“诗可以怨”，《七缀集》，113 页。

〔9〕 参见《管锥编》第一册，116、126 页；第二册，460 页；第四册，1520 页；第五册，14、37、38、118 页。

〔10〕《管锥编》第二册，461 页。

为一体，文字之妙与文思之精细密不可分，深邃的思想凭妙趣横生的语言传达给读者，使我们既得到作者智能的启发，又得到美文的享受。

钱先生的文章使人觉得活泼生动，重要原因之一就是深得“文字游戏三昧”，而又绝非词浮意浅的游戏文字。还是从《诗可以怨》再举一例。我们听惯了文学反映生活的理论，以为作家体验生活之后，作品里所写的便是现实里所有的，却完全忽视或无视文学虚构与生活实际可能恰好相反而形成互为补偿的关系。钱先生指出钟嵘《诗品·序》里的几句话：“使穷贱易安，幽居靡闷，莫尚于诗矣。”又引李渔《笠翁偶寄》自谓虽“生忧患之中，处落魄之境”，但一当写作，便“非但郁借以舒，愠为之解，且尝僭作两间最乐之人”。这些例证都说明文学不直接等同于作家的生活，所以钱先生总括说：“李渔承认他剧本里欢天喜地的‘幻境’正是他生活里局天踌地的‘真境’的‘反’映——剧本照映了生活的反面。”[11]这里把“反映”两个字拆开来，故意依字面直解，看似轻松的“文字游戏”实际上却有千钧之力，笔锋过处把长期被奉为国内文艺理论正统的“反映论”一扫而空。此外，“剧本里欢天喜地的‘幻境’”和“生活里局天踌地的‘真境’”又是结构对称的排比句，在钱先生著述里是随处可见的基本句式。

骈体文，骈偶语和外来语的化用

《管锥编》的文体，已有陆文虎先生做过详细论考，以为是

〔11〕“诗可以怨”，《七缀集》，106页。

类于汉、魏以来的连珠式文体，而且与类比推理有内在联系。[12]《管锥编》论徐陵《与齐尚书仆射杨遵彦书》一节，有关于骈体文和骈偶语一段议论，最能帮助读者领会钱先生自己文体之妙，值得我们注意。钱先生盛赞徐陵此文，以为仅凭此一《书》已足传名于世；又由此论及骈体文的对称句式说理兼正反两面的长处。钱先生说："世间事理，每具双边二柄，正反仇合；倘求义赅词达，对仗攸宜。《文心雕龙·丽辞》篇尝云：'神理为用，事不孤立'，又称'反对为优'，以其'理殊趣合'；亦蕴斯旨。"[13]不仅中国古代诗文多用对仗，西方修辞学及辩证法亦教人以反对（antithesis）为运思行文的基本方式。[14]据库格尔（James Kugel）极有影响的研究，对比或排比（parallelism）是希伯来《圣经》重要的句式结构，一句分两部分，第二部分或正面强调或反面陪衬第一部分的内容。[15]由此可见对偶句式的重要和普遍意义。正如钱先生所说："骈体文不必是，而骈偶语未可非。"[16]在钱先生的著述里，不仅《谈艺录》、《管锥编》典雅的文言多用骈偶语，就是用白话写的作品，也常常使用排比对称的字句。读者只要留意，便不难发现骈偶语是钱锺书语言特点之一，而构造巧妙的反对语往往凝聚了作者的巧思，发人深省。例如，《汉译第一首英语诗〈人世颂〉及有关二三事》的结尾，有对所谓"历史的教训"一段极

---

〔12〕见陆文虎，"论《管锥编》的比较艺术"，载郑朝宗编《〈管锥编〉研究论文集》（福州：福建人民出版社，1984），267—361页。

〔13〕《管锥编》第四册，1474—1475页。

〔14〕同上，1475页。

〔15〕参见 James Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History* (New Haven: Yale University Press, 1981)。

〔16〕《管锥编》第四册，1474页。

风趣而又深刻的议论："通常说'历史的教训'，仿佛历史只是严厉正经的上级领导或老师；其实历史也像淘气捣乱的小孩子，爱开顽笑，捉弄人。有机会和能力来教训人，笑弄人，这是历史的胜利；很少人听取或听懂它的教训，几乎没有人注意和在意它的笑弄，那也是历史的——失败。"[17]"历史的教训"往往出现在报纸社论或重要文件这类严肃庄重的语言环境里，说是"历史的教训"，多半是作者以"严厉正经的上级领导或老师"的口气训人；而充满偶然机缘的历史过程却往往出人意料，像顽童一样捉弄人。有趣的是，无论板着脸的教训或是扮着鬼脸的笑弄，都无济于事。在钱先生这几句话里，蕴含着深意、睿智、机警和风趣；"历史"的两种面目和所得的两类反应，通过对称的句式和对偶的词语表达出来，使读者领受文字之妙而又领会用意之深，这不能不说是骈偶语的独特效果。

上面所引关于"历史的教训"一段话，事实上还有一层巧思，就是化用一句拉丁谚语 Lux a non Lucendo，即有光而不明，意谓教训之为教训，乃因无人聆听。同时又暗用赫胥黎(Aldous Huxley)的名言："人们不大记取历史的教训，正是历史给人的一切教训中之最重要者。"(That men do not learn very much from the lessons of history is the most important of all the lessons that history has to teach.)[18]钱先生熟读东西方经典名著，他的文章总是除中国古代典籍之外，还随时引用英、法、德、意、西班牙和拉丁语等各种西文著述，其学问之

---

[17] "汉译第一首英语诗《人生颂》及有关二三事"，《七缀集》，136 页。

[18] Aldous Huxley, "A Case of Voluntary Ignorance," *Collected Essays* (New York: Bantam Books, 1960), p.308.

博大精深不止在中国为仅见，就是在全世界也罕有，这是国际上许多学者承认的。[19] 在写作中化用西方的隽语，也是钱锺书语言的特点之一。例如《围城·重印前记》的一句话："相传幸运女神偏向着年轻小伙子，料想文艺女神也不会喜欢老头子的，不用说有些例外，而有例外正因为有公例。"[20]这里不仅幸运女神(Fortuna）和文艺女神（Musae）来自西方古典神话，而且"有例外正因为有公例"是直接翻译一句拉丁古谚 Exceptio probat regulam，用在这段话里十分贴切，绝对没有半点生硬难解的毛病。我们有时候会读到一些半中不洋，句式欧化又挟带许多抽象晦涩的名词术语的文章，作者好像用方块汉字来写外文，结果是中国人外国人都读不大懂。究其原因，多半是这类文章的作者汉语水平和外文程度都有限，写出来的东西像拙劣的翻译。钱先生在《林纾的翻译》里说："把作品从一国文字转变成另一国文字，既能不因语文习惯的差异而露出生硬牵强的痕迹，又能完全保存原作的风味，那就算得入于'化境'。"[21]不仅钱先生自己的翻译可以作"入于'化境'"译作之佳例，而且他在文章里借用一些西方文字的术语、谚语，也每每臻于"化境"。就像写旧诗善于用典一样，外文的成语典故用在中文文章里，必须上下贴合，毫无生硬牵强的痕迹；读

---

〔19〕 汉学家李克曼（Pierre Rychmans，笔名 Simon Leys）在法国《世界报》(*Le Monde*）上说，钱锺书"对中国文学、西方传统和世界文学都有深广的了解。钱锺书在今日的中国，甚至在全世界都是无人可以相比的"。(Sa connaissance de la littérature chinoise, du patrimoine occidental, de la littérature universelle, est prodigieuse.Qian Zhong-shu n'a pas son pareil aujourd'hui en Chine et même dans le monde.）见 1983 年 6 月 10 日《世界报》。

〔20〕 钱锺书，《围城》(北京：人民文学，1980)，1 页。

〔21〕 《七缀集》，67 页。

者毋须懂外文也能理解和欣赏这段文章，这才是所谓“化用”。当然，如果读的人知道被用的原文原意，更能体会作者运用之妙，也增加一层理解，增多一份乐趣。

比喻的妙用

说到钱锺书的语言，不能不提到新颖巧妙的比喻在钱先生文字中的作用，不过这是太大的题目，我在这里只能够略举一两个例子。《管锥编》关于比喻有两柄亦有多边的理论，把设喻取象的原理和方法讲得极为透彻。钱先生说：“比喻有两柄而复具多边。盖事物一而已，然非止一性一能，遂不限于一功一效。取譬者用心或别，着眼因殊，指（denotatum）同而旨（significatum）则异；故一事物之象可以孑立应多，守常处变。”[22]同是一月，其圆可喻脸，其明可喻目，“立喻者各取所需，每举一而不及余……《翻译名义集》曰：‘雪山比象，安责尾牙？满月况面，岂有眉目？’同心之言也”。[23]另一方面，也有因为事理相近，立喻者不约而同，共取一象的情形。令人印象深刻的例子，是用贝壳动物产生珍珠来比喻痛苦产生诗。在《诗可以怨》里，钱先生引了刘勰、刘昼、格里巴尔泽（Franz Grillparzer）、福楼拜（Gustave Flaubert）、海涅（Heinrich Heine）、豪斯门（A.E.Housman）等人的文句为例证，他们都用类似《文心雕龙·才略》所谓“病蚌成珠”的同一意象，来比喻痛苦产生文艺。在《谈艺录》补订本里，钱先

〔22〕《管锥编》第一册，39 页。
〔23〕同上，40—41 页。

生对李商隐《锦瑟诗》“沧海月明珠有泪”句的解释，也把带泪的珍珠解为诗作，并引霍夫曼斯塔尔（Hugo von Hofmanst-hal）的诗句为佐证。[24] 在不同时代，不同语言的文学作品里，竟有这么多作者采用同一个意象作同一个比喻，实在是令人惊叹的事，但更使人惊叹的是钱锺书先生能把这许多例子捉在一处，为“诗可以怨”的原理做出最有说服力的论证。从大从广的方面讲，这些例子来自不同语言的文学传统，从小从细的方面讲，这些例子又都是使用同一物象的比喻，在字句上惊人地相似。既博览群书，广为涉猎，又用心极细，留意到一个具体比喻的构成，这正是钱锺书学问博大精深的明证，让人不能不深深佩服。

亚里士多德说过，比喻在诗的语言中最为重要，而且说比喻“不能从旁人学得，所以是天才的标记”。[25] 懂得比喻有两柄亦具多边，并不就能保证下笔时比喻纷至沓来，更仆难数，就像懂得原色和对比色调和的道理，并不就能挥毫成为大画家，或知道了浮力定律，不就能夺得潜水冠军一样。妥帖恰当的比喻，尤其是那些奇而不怪的新鲜比喻，确实是作者天才的标记。在钱锺书的著作里，我们随时可以遇见各种新鲜巧妙的比喻。下面是从小说《围城》里随便挑出的几个例子：“忠厚老实人的恶毒，像饭里的沙砾或者出骨鱼片里未净的刺，会给人一种不期待的伤痛。”“许多人谈婚姻，语气仿佛是同性恋爱，不是看中女孩子本人，是羡慕她的老子或她的哥哥。”“鸿渐追想他的国文老师都叫不响，不比罗素、陈散原这些名字，像一

---

〔24〕《七缀集》，103—104 页，又《谈艺录》补订本，436—437 页。

〔25〕 Aristotle, *Poetics*, trans.Richard Janko (Indianapolis: Hackett, 1987), p.32.

支上等哈瓦那雪茄烟，可以挂在嘴边卖弄。”“大家照例称好，斜川客气地淡漠，仿佛领袖受民众欢迎时的表情。”“李先生脸上少了那副黑眼镜，两只大白眼睛像剥掉壳的煮熟鸡蛋。”[26]《围城》这书名本身便是比喻，因为这是文学创作，比喻在《围城》语言中自然占据相当重要的地位。但是比喻的运用绝不限于文学创作；正像钱先生指出的，尽管《墨子》讲究名辩，认为“异类不比”，但“墨子本人和大大小小的理论家一样，常常受不了亲手制造的理论的束缚；譬如他在开卷第一篇《亲士》里，就满不在乎自己斤斤辩明的道理，竟把‘智’和‘粟’、人的性格和器物的容量‘类比’起来：‘是故江河不恶小谷之满己也，故能大。圣人者，事无辞也，物无违也，故能为天下器’”。[27] 钱先生自己的研究论文里，也有许多比喻。例如在《中国诗与中国画》里讲到某一时代文艺创作的风气，就用“好比从飞沙、麦浪、波纹里看出了风的姿态”，来比喻从具体的评论褒贬中，把握作家创作环境里无影无形的风气。[28] 这些比喻用鲜明的形象把抽象的道理具体化，或者把某一情境的描写变得更生动、更夸张，使人读后印象更深刻，也体会得更亲切。不过比喻就像开在枝头的鲜花，我们只能观赏赞美，却无法将它们摘下来放进自己的园子里，因为它们一旦脱离本身的枝叶，就失去活力和生命，也失去了新鲜感。比喻确实是无法学来而必须自创的，不过这种创造不是无中生有，凭空捏造，而是以细心观察和巧妙构思为基础。和化用中外的成语隽语一

[26] 钱锺书，《围城》，4、33、97、98、148 页。
[27] 钱锺书，“读《拉奥孔》”，《七缀集》，39 页。
[28] “中国诗与中国画”，同上书，2 页。

样，比喻也可以化用而出新意。《围城》里写唐晓芙的美貌动人，有这样一句话："古典学者看她说笑时露出的好牙齿，会诧异为什么古今中外诗人，都甘心变成女人头插的钗，腰束的带，身体睡的席，甚至脚下践踏的鞋袜，可是从没想到化作她的牙刷。"[29]我们读《管锥编》论陶渊明《闲情赋》一节，便知道"愿在衣而为领"，"愿在丝而为履"云云，的确是古今中外诗人赞美女人时常常爱用的套语。[30]《围城》这句话化用陶渊明此赋和别的诗人的作品，可是又有翻新。牙刷是否雅到可以入诗，颇值得怀疑，于是"化作她的牙刷"或许就带上一点点幽默甚至讽刺的意味，而这正是一点新意，是符合全书情调的俏皮的意味。

以贝壳见大海

如果我们回到开头提到的问题，即语言和语言所表达的内容之关系，我想现在我们可以明确地说，这二者实在是二而一不可分的。我们拿起钱锺书的著作就不愿放下，既因为作者渊博的学问、精到的分析、深邃的思想和丰富的感情，又因为所有这些都从极生动活泼、趣味盎然的语言中表达出来。没有钱锺书这样的天才，就不会有钱锺书这样的语言，我们同样可以说，没有钱锺书的语言，我们也无从认识钱锺书的天才。

既然如此，要概括钱锺书语言的特点，不啻要全面概括他

〔29〕《围城》，51页。

〔30〕《管锥编》第四册，1222—1224页。

的学问思想。我自己绝没有这样的能力，所以我能够做的，只是略举几个例子，仿佛在广阔的海滩上拾起几块贝壳，奢望能由它们想见大海的浩瀚，看出大海的颜色，听得大海的涛声。我深知此举的浅薄，但我拾的贝壳如果竟引得人去看大海，那我又要引以为大幸了。

13. 思想的片段性和系统性

有深意的讽刺和幽默来源于深邃的思想和天生的才情，读钱锺书先生的著作就往往可以让人体会到这一点。且看他一篇短文的开头：

> 在非文学书中找到有文章意味的妙句，正像整理旧衣服，忽然在夹袋里发现了用剩的钞票和角子；虽然是分内的东西，却有一种意外的喜悦。譬如三年前的秋天，偶尔翻翻哈德门（Nicolai Hartmann）的大作《伦理学》，看见一节奇文，略谓有一种人，不知好坏，不辨善恶，仿佛色盲者的不分青红皂白，可以说是害着价值盲的病（Wertblindheit）。当时就觉得这个比喻的巧妙新鲜，想不到今天会引到它。借系统伟大的哲学家（并且是德国人），来做小品随笔的开篇，当然有点大才小用，好比用高射炮来打蚊子。不过小题目若不大做，有谁来理会呢？小店、小学校开张，也想法要请当地首长参加典礼，小书出版，也央

求大名人题签，正是同样的道理。[1]

这段极其诙谐幽默的话，可以说很能代表钱锺书的语言风格。仔细分析起来，这里有许多东西值得一谈，但是我只想拈出一点，即对哈德门这位“系统伟大的哲学家（并且是德国人）”的讥讽。德国人自诩为“思想家的民族”，似乎特别喜欢建立各种理论系统（不过近来法国人的理论体系也正不亚于德国学者，其庞杂臃肿、晦涩艰深也与哈德门《伦理学》不相上下）。不过这些大系统往往是不中用的庞然大物，尤其是一些哲学体系看起来复杂精巧，说到底却是故弄玄虚，空言无补。这些理论大著读来诘屈聱牙，以艰涩来代替深刻，正像尼采愤然指责的那样，“一切凝重、呆滞、看似稳重而实则笨拙的文字，一切冗赘而令人昏昏欲睡的写法，在德国人当中都得到形形色色的充分发展”。[2]这些令人觉得庞杂而空洞的系统著述，也许只有片断的思想或个别的见解有突出之处，只有偶尔遇到的一句话或一个巧思能令人怦然心动，给人启发。用整理旧衣服时突然在衣袋里找到零钱，来形容在这种大系统中偶然发现一个巧思或妙句的喜悦，实在是生动而贴切的比喻。钱先生说引用这种大著作来做小品随笔的开篇是“大才小用”，那当然是讥诮的话。谁敢断然否定，这种看似深奥的系统其实不过是在那里“小题大做”呢？读过这一段话，我们也就可以大致明了钱先生对系统和片断思想价值的看法。

---

〔1〕 钱锺书，“释文盲”，《写在人生边上》（北京：中国社会科学出版社，1990），66—67页。

〔2〕 Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future* , trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1996), Part 2, 28, p.40.

具体入微，反对空疏

中国和西方有各自的文化传统，在许多方面都很不相同，而对系统之注重与否便是一个明显的差异。以哲学或文艺理论的表述而言，西方多详尽的系统和条分缕析的著述，中国则相比之下缺少系统性和大部头的专著。自柏拉图《理想国》和亚里士多德《诗学》起，西方一直有像维柯《新科学》、康德《判断力批判》、黑格尔《美学》和克罗齐《美学》这样的鸿篇巨制，不仅各执一说，而且往往在宏大的哲学体系中讨论有关美和文艺的理论问题，使美学成为整个哲学体系的一部分。中国谈艺论文之作虽有像《文心雕龙》这样稍具规模的论著，但许许多多诗话词话大半是具体作品的赏评，很少理论探讨，更说不上有什么系统性。一般说来，有系统似乎比没有系统好，因为理论系统要自圆其说，各组成部分要互相联系而不自相矛盾，必得经过细致分析和周密思考，比零碎敲打的片断思想容易想得更深，联系得更广，而且有整个体系的力量做后盾，影响力也往往更大。可是理论发展到系统化的程度，有了宏大的结构，离开最初产生理论的具体环境也愈来愈远。不仅如此，理论体系有了一套包罗万象的解释方法，对世间大大小小的各种问题都能作出解答，以不变应万变，更往往成为文化的教条，失去理论最初产生时的合理性和力量，而终于被新的理论取代。这样看来，理论发展而为体系和方法，既是力量的表现，也往往是衰落的开始，理论体系中有价值有活力的也只是一些片断零碎的思想。

钱锺书先生博览群书，对中国和西方的典籍都了解极深，

也最能见出系统理论和零星思想各自的特点和价值。对大部头的著作和成套的理论，我们容易由注意而起敬意，而对零碎的思想和只言片语中包含的深刻见解，则往往容易轻视而忽略。针对这种情形，钱先生特别强调零散表述出来的思想往往在理论上有不可忽视的价值；在美学和文艺理论的领域里，尤其如此。名牌的理论和宏大的系统往往名不副实，“倒是诗、词、随笔里，小说、戏曲里，乃至谣谚和训诂里，往往无意中三言两语，说出了精辟的见解，益人神智”。[3] 中国民间“先学无情后学戏”这七字谚语就大致包含了狄德罗关于表演者与所演角色之间关系的著名理论，因此“作为理论上的发现，那句俗语并不下于狄德罗的文章”。[4] 钱先生读莱辛名著《拉奥孔》，正是征引中国“诗、词、随笔里，小说、戏曲里，乃至谣谚和训诂里”丰富的材料，加上西方文学和文评里的具体例证，阐发《拉奥孔》里重要的理论见解。莱辛只说空间艺术的画不能表现时间艺术的诗所表现的内容，钱先生引用大量实例进一步发挥，指明诗与画不仅在表现时间和空间上不同，而且诗里的虚实映衬，气氛烘托，尤其是似是而非、似非而是的比喻，更是画不出或画出也达不到诗中效果的。莱辛只说故事画应挑选“富于包孕的片刻”作艺术的表现，钱先生引用大量实例进一步发挥，指明“富于包孕的片刻”不仅是画家选取的关键，而且从含而不露的诗文、“回末起波”的章回小说，到“卖关子”的说书、评弹，都依据同样的道理，利用了同样的表现手法。[5]

---

〔3〕 钱锺书，“读《拉奥孔》”，《七缀集》，29页。
〔4〕 同上文，30页。
〔5〕 同上文，42—48页。

钱先生著作例证之丰富，令人叹为观止，大量具体例子不仅可以为理论见解作最有说服力的论证，而且可以防止理论脱离具体环境，变成抽象空洞的教条。钱先生采用的例子来自各处，不仅有东西方的经典名著，而且有许多不为人注意的零散材料，可是无论什么例子，一经取用，就成为说明抽象理论极妥帖的实例，可以举一反三，达到探幽索隐，钩深致远的目的。

重视和多用具体实例，可以说是对付理论系统大而无当这一毛病的好办法。钱先生举出中外文学史上许多实例，说明一个作家喜爱和自己风格截然不同或相反的另一作家的作品，并不是什么罕见的独特现象。但美学家“特地制定一条规律，叫什么‘嗜好矛盾律’(Law of the Antinomy of Taste)”，则不免故弄玄虚，多此一举，并不解决文学鉴赏和批评的实际问题。“这规律的名称是够庄严响亮的，但代替不了解释。在莫里哀的有名笑剧里，有人问为什么鸦片使人睡眠，医生郑重地回答:‘因为它有一种催眠促睡力’(une vertu dormitive)。说白居易‘极喜’李商隐诗文，是由于‘嗜好矛盾律’，仿佛说鸦片使人睡眠，是由于‘催眠促睡力’。实际上都是偷懒省事，不作出真正的解释，而只赠送了一顶帽子，给与了一个封号甚至绰号。”[6]谈艺论文，最终说来是读者与作品相对，或者说读者与作者通过作品的阅读展开一次对谈，谈话双方各有自己的经历见识，各有自己的声音，所以阅读经验必因人因文因时而异，其具体性不可能完全归纳概括在理论的体系里。钱先生强调“解释”，而且是“鞭辟入里的解释”，就指出文艺

〔6〕 钱锺书，“读《拉奥孔》”，《七缀集》，23—24页。

鉴赏和批评以具体的审美经验为基础，很难套在某一固定的方法或规律里，更是空洞的理论框架和抽象的名词术语代替不了的。

阐释学与系统方法

在这一点上，钱先生的看法与当代德国阐释学名家伽达默不谋而合。伽达默继承施莱尔马赫以来德国阐释学传统，但又在海德格尔存在本体论的基础上对浪漫主义的阐释作出根本批判，强调理解和解释不是一套方法，而是“存在的方式”(die Seinsart des Daseins)。[7]阐释学中重要的概念，即局部和整体的阐释循环，在浪漫主义阐释学中是理解和阅读的方法，最终目的是达到完全合乎作者原意的解释。伽达默则认为解释必然掺入理解者自己的主观成分，所以不必也不能全以作者原意为标准。阐释循环因而“不是一‘方法论’的循环，而是描述理解本身本体结构的成分”。[8]钱先生《管锥编》有评乾嘉“朴学”一节，指出清代小学家由字之诂而识句之意，再由句之意通全篇之义，窥全书之指，只是片面地以小明大，由局部到整体，而理解过程亦须以大明小，由整体到局部，两方面相辅相成。钱先生说：“积小以明大，而又举大以贯小；推末以至本，而又探本以穷末；交互往复，庶几乎义解圆足而免于偏枯，所谓‘阐释之循环’(der hermeneutische Zirkel)者是矣。《鬼谷子·反应》篇不云乎：‘以反求覆?’正如自省可以忖人，而观

---

〔7〕 Gadamar, *Truth and Method* , p.259.

〔8〕 同上书，293 页。

人亦资自知；鉴古足佐明今，而察今亦裨识古；鸟之两翼、剪之双刃，缺一孤行，未见其可。”[9]在我国典籍里，《管锥编》是最早提到阐释学的，而且对阐释循环的概念做出了最精到的解释。不仅如此，钱先生指出理解当中人与我、古与今之间也构成交往反复的阐释循环，二者如“鸟之两翼、剪之双刃”，缺一不可。这就超出纯粹文字理解的范围而论及理解过程本身，指出“我”与“今”必然对理解过程作出贡献，解释不是离开“我”与“今”来认识“人”与“古”。钱先生还指出，无论是词章还是义理的解释，有时候别出心裁的理解不一定就是误解，甚至于“有误解而不害为圣解者”。[10] 换句话说，合乎作者原意未必是唯一或最好的解释。

伽达默认为存在不能完全客观化，所以也不可能通过客观科学的方法去完全认识。他之所以重视美和文艺的问题，正在于美和文艺最能使人认识到方法的局限，最能显出历史认识的具体性和特殊性。伽达默批评黑格尔“美是理念的感性显现”这一观念，因为这是最终以哲学的理念为把握真理的最高形式，而贬低感性的艺术。他说：“我们在独特形式中接触艺术，艺术是真理的独特显现，其个别性是不能超越的；唯心主义美学的弱点或失误就在于不能认识到这一点。……艺术只存在于不能纯粹概念化的形式里。”[11] 伽达默的主要著作名为《真理

---

〔9〕《管锥编》第一册，171 页。

〔10〕同上书，第三册，1073 页；第五册，84 页。

〔11〕H.G.Gadamar, *Die Aktualität des Schönen: Kunst als Spiel, Symbol und Fest* (Stuttgart:Reclam, 1986), p.49. Also see *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, trans. Nicholas Walker (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p.37.

与方法》，其要义正在强调真理不是靠系统的理论方法可以把握的，而阐释学所涉及的是超出理论体系和方法之外的具体存在，包括感性的美和艺术。在强调方法的局限和审美经验的具体性等方面，伽达默和钱锺书先生确实有共同的见解，阐释学所注重的也正是钱先生所要求的“鞭辟入里的解释”。也许正是由于这样的原因，钱先生的书和伽达默的书都是我爱读的，尽管他们的著作在内容、写法和风格上都极不相同。

钱锺书著作的一个特点

伽达默反对理论体系和方法的万能，可是他的《真理与方法》是德国哲学著作典型的写法，本身有颇为庞大的系统和结构。钱锺书先生的《管锥编》则是传统中国式的写法，分条评析古代典籍，每条文字短者数行，长者也不过数页，各条之间并无固定联系，全书亦无统一结论，很难归纳出一个系统结构来。《管锥编》内容极为繁复，举凡哲学、史学、文学、心理学、考据学，应有尽有，无所不包，无法归于某科某类。不仅如此，《管锥编》（钱先生的《谈艺录》亦如是）既用灵活典雅的文言，又大量引用英、法、德、西班牙和拉丁文著作，所引外文有时译其原文，有时则略述其大意，这又是中国历来绝无仅有的写法，绝无仅有的文字，成为天下不易读或不易读透的奇书。这种打破学科界限、打破语言和文化界限的写法，大至全书，小至书中每一条目，都贯穿始终，读来使人觉得如入宝山，遍地珠玉，应接不暇。钱先生每写一条，往往从一处一个意思生发开去，接连引出许多例证和许多相关的意思，每条之中都包含有许多精辟见解，互相联系而阐发一个中心思想，可

是各条之间又并无一定联系，全书也没有一个系统的理论。这种写法毫无疑问体现了钱先生对理论体系和方法的怀疑，因为他说过：

许多严密周全的思想和哲学系统经不起时间的推排销蚀，在整体上都垮塌了，但是它们的一些个别见解还为后世所采取而未失去时效。好比庞大的建筑物已遭破坏，住不得人、也唬不得人了，而构成它的一些木石砖瓦仍然不失为可资利用的好材料。往往整个理论系统剩下来的有价值东西只是一些片断思想。脱离了系统而遗留的片段思想和萌发而未构成系统的片断思想，两者同样是零碎的。眼里只有长篇大论，瞧不起片言只语，甚至陶醉于数量，重视废话一吨，轻视微言一克，那是浅薄庸俗的看法——假使不是懒惰粗浮的藉口。[12]

有一位朋友曾对我说，《管锥编》包含那么多丰富深邃的思想，其中有些条目如果铺展开来，可以写成许多篇论文。言下之意，对钱先生没有把许多思想发展成系统的理论，不免有一点惋惜。记得我在和钱先生交谈时，曾有一次提起这位朋友的话。钱先生回答说："我不是学者，我只是通人。"他又说自己有太多的想法，若要是一一铺开写来，实在没有足够的时间。钱先生说他不是学者，实在是似谦实傲之言。王充《论衡·超奇》说："能说一经者为儒生，博览古今者为通人，采掇传书以上书奏记者为文人，能精思著文连结篇章者为鸿儒。故

[12] "读《拉奥孔》"，《七缀集》，29—30页。

儒生过俗人，通人胜儒生，文人逾通人，鸿儒超文人。”可是我们细读《管锥编》，就可以看出钱先生对儒者经生一向是不以为然的。钱先生这里所谓学者，也就是指那种眼光短浅，胸襟狭隘，一心想著书立说而实则腹中空空的学究。至于通人，葛洪《抱朴子·尚博》便提供了别一种解释，其中说“通人总原本以括流末，操纲领而得一致焉”。又说浅薄之徒不能认识通人博杂的真正价值，“或云广博乱人思，而不识合锱铢可以齐重于山陵，聚百十可以致数于亿兆，群色会而衮藻丽，众音杂而韶濩和也”。[13] 可以说这才是通人一词的确解，而钱锺书先生也正是这样博富的通人。钱先生学问的广博，在他的著述里处处是明白的例证，而这种学问的广博丰富与《管锥编》、《谈艺录》的写法本身有密切的内在联系。

钱先生论《老子》四十章“反者，道之动”一节，充分阐发《老子》句中的“反”字“兼‘反’意与‘返’亦即反之反意”，也就是“否定”与“否定之否定”，所以钱先生认为，“此五言约辩证之理”。黑格尔长篇大论，“数十百言均《老子》一句之衍义”。[14] 这很明显是把《老子》这五个字的一句话与黑格尔辩证法等量齐观，事实上，简短的精彩论述并不亚于长篇大论，如果说不比长篇大论更深切明白的话。钱先生《谈艺录》里论常州词派一节，简短不满三页，却上溯先秦“赋诗断章”之法和汉以来对《诗》、《骚》的阐释，指出由张惠言到宋翔、周济、谭献在理论上的变化，更将此派理论相比于德国诺瓦利斯、法国瓦勒利以及当代西方接受美学和解构主义等理

〔13〕 葛洪，《抱朴子》，《诸子集成》第八册（北京：中华书局，1954），157 页。
〔14〕 《管锥编》第二册，446 页。

论。这短短一则文字可以说最明白地指出了常州词派理论的沿革流变，以及与西方文论可以相比而互为阐发之处。不仅如此，钱先生拈出此派理论最中心的问题，即诗词意义与读者理解之关系问题，作出十分精到的评论。钱先生说："《春秋繁露·竹林》曰：'诗无达诂'，《说苑·奉使》引《传》曰：'诗无通故'；实兼涵两意，畅通一也，变通二也。诗之'义'不显露（inexplicit），故非到眼即晓、出指能拈；顾诗之义亦不游移（not indeterminate），故非随人异解、逐事更端。诗'故'非一见便能豁露畅'通'，必索乎隐；复非各说均可迁就变'通'，必主于一。"[15]对于文学作品，没有也不可能有绝对的阐释权威来硬性规定一种解释，但又不可能也不应该陷入阐释的相对论或主观主义，似乎各种解释没有高下好坏的差别。这是文学理论中一个争论很多也不易解决的问题，而钱先生关于诗义不显露亦不游移的说法，可以说是最持平之论，指出了解决此问题最好的办法。

由此可见，简约的文字，片断的思想，并不输于庞大的体系和详尽的论述。正如葛洪所言，"合锱铢可以齐重于山陵，聚百十可以致数于亿兆，群色会而衮藻丽，众音杂而韶濩和也"。这几句话也许可以借用来形容钱先生著作的文体。当然，钱先生的著述也并不全然是散杂无章，《管锥编》、《谈艺录》等书中常有"参观"某处之语，就把各条相关之处联系起来。可见在作者心中，丰富的思想是汇为一体的，只是在写成文字时才由不同环境发为不同议论，散见在各处。好事者也许可以由散而聚，把各条内容组合成系统的论述，总括出体系和结构来。但

---

〔15〕《谈艺录》补订本，609页。

以我的愚见，这样的做法仍然囿于系统必优于片断的偏见，从根本上与钱先生思想和著作的性质相违，而且必然丧失钱先生著作具体论述中无数启人心智的机锋。从另一方面说来，片段的思想当然也不一定优于系统的理论。片断和系统本无所谓优劣，我们没有理由一概否认系统理论的价值，更不能藉口重视片断思想，偷懒不去认真读大部头的著作。钱先生的著作虽然写法是非系统的，但却基于对古今中外许多系统大著作深切的了解之上。没有钱先生那样博富的学养和深刻的洞见，也就写不出《管锥编》、《谈艺录》那样处处闪烁思想光芒的著作。钱先生的文章自出机杼，自成一家，我们既无法模仿，也不必强作解人，去寻求其中的系统结构。《管锥编》和《谈艺录》是既可像一般系统性的学术著作那样从头到尾读，也可像字典、辞典那样随时翻检，挑选某部分某章节来读的。正因为钱先生无意建立严密周全的体系，他的著作没有空话，没有非从头看起便不知其定义的特别术语，却处处是启发人的思想和见解，所以后一种或许是更恰当的读法。至少在我自己，这种散点式的读法每次都有新的收获，使我愈来愈认识到钱先生著作丰富的蕴藏似乎取之不尽，用之不竭，是天下读者可以共同享用的真正的精神财富。

14. 怀念钱锺书先生

初次见面

我第一次见钱锺书先生是在 1980 年，可以说是相当偶然的机遇。当时我是文革后首届考入北京大学的研究生，而钱先生在社会科学院，既没有收研究生，也很少与人来往，更不用说像我这样的后辈。1978 年到北京之前，我在四川成都只是个中学毕业生，虽然喜好读书，坚持自学，但毕竟条件十分艰苦，环境相当闭塞，竟从来没有听说过钱锺书的名字。现在想来，这是何等的孤陋寡闻，其可怪可笑自不待言，但也未尝没有另一面的原因。钱先生的《谈艺录》、《围城》等著作，四九年后在内地销声绝迹，先生自己更韬光养晦，淡泊名利，自甘于默默无闻。其实在那种政治环境里，不求闻达也适可以远祸全身，所以在当时，钱先生的名声在海外实远大于国内。可是到北大后，我在图书馆见到一本旧书，即李高洁（C.D.Le Gros Clark）所译苏东坡赋，译文印象不深，但前面一篇短序是一中

国学者所撰，讲唐宋文学流变及东坡赋特点，且不说论述精辟，单是那英文的洒脱隽永就使我大为惊叹，想不到中国人写英文竟有如此精妙者。过了不久我就弄清楚，这篇序的作者就是1979年中华书局出版的《管锥编》的作者钱锺书先生。我这时才知道，文革后的中国竟然还有如此奇书，而且书的作者还活在我们中间！尤其经过了文革那种读书无用、知识有罪的黑暗年代，《管锥编》的出现更有特别的意义，简直像在宣告天意不欲丧斯文于中华，中国文化经过了那样的磨难，仍然能放出如此绚丽的异彩！也恰好在这个时候，我在北大图书馆读到海外出版的《秋水》杂志，上面重刊了夏志清教授《追念钱锺书先生》一文。文革中海外曾讹传钱先生去世的消息，夏先生这篇"悼文"便是这种讹传的产物。人尚在而悼念之文已刊布于世，这实在是天下少有的怪事。如果不是文革完全闭关锁国的特殊原因，大陆和海外必不至如此隔绝，也就不可能出现这样一篇妙文。于是我对钱锺书先生感到格外的兴趣，读过《管锥编》几则文字之后，更对钱先生由衷地敬佩。

1980年6月上旬，荷兰学者佛克马（Douwe Fokkema）到北大访问，我陪他与北大和社科院一些研究文学的人座谈，兼作翻译。他对我的翻译颇感满意，就要我陪他去见钱锺书先生。我当然知道钱先生不需要翻译，但我很想见见这位学贯中西的大学者，便慨然应允。北大外事处一位办事员知道后却对我说，钱锺书是咱们国家有名的学者，可是他的脾气很怪，不讲情面，如果他不喜欢一个人，脸色上立即就表现出来，让你觉得很难堪。他又说，我们可以让你去，但如果谈话中你看气氛不对，最好中途就先走。我听完这话后颇不以为然，因为我有一个也许是固执的偏见，认为学问愈大的人愈平易近人，绝

不会无缘无故瞧不起人。话虽如此，我陪同佛克马教授去拜望钱先生时，确实做了随时可能被踢出门去的准备。到了三里河南沙沟钱先生寓所，先生亲自开门让我们进去。坐下之后，钱先生和佛克马对谈，讲一口漂亮的牛津英语，滔滔不绝，根本用不着我插嘴，而且他也确实没有理会我。大概钱先生以为我是外事处随员，说不定还附带有监视“涉外”活动详情的任务，而对这类人，钱先生的确是既无兴趣，也没有法子喜欢的。

佛克马先生与他夫人曾合著一本讨论20世纪文学理论的书，钱先生早已看过。他称赞这本书简明有用，但又问佛克马何以书中未讨论加拿大著名批评家弗莱（Northrop Frye）的理论。佛克马辩解说，弗莱的理论有太多心理学色彩，而对文学本身重视不足。我那时刚好读过弗莱的主要著作，很喜欢他那种高屋建瓴的气势和包罗万象的体系，觉得佛克马的辩解颇有些勉强，于是说，我刚读完弗莱《批评的解剖》（*Anatomy of Criticism*），有些不同看法。钱先生立即表现出很大兴趣，并且转过身来对我说，中国现在大概还没有几个人读过弗莱的书。那是的确的，当时北大图书馆就没有《批评的解剖》，我那一本是一位美国朋友远隔重洋寄给我的。钱先生问我有何看法，我于是大胆讲来，说弗莱的理论并不止取源于容格（Carl Jung）的分析心理学，也注重弗雷泽（J.G.Frazer）的神话分析和人类学研究，采用维柯的历史循环论，更以自然科学为模式，力求使文学批评摆脱主观印象式的品评而成为一种科学。但文学批评不能排除价值判断，不可能成为严格意义上的科学，所以我对弗莱的主张也有保留。钱先生显然赞许我这番话，对我也明显表示好感。他要送佛克马先生一本《旧文四

篇》，也要给我一本，于是把我叫到另一房间，一面用毛笔题字，一面问我的名字怎么写，又问我在北大做什么。我回答说在北大西语系做研究生，钱先生就问我的导师是谁。我答说是杨周翰先生，钱先生说，周翰先生从前曾是他的学生。我于是告诉钱先生，我是作为翻译陪佛克马来拜会他的。我知道这里用不着翻译，但我很想见钱先生，也就趁机会来了。钱先生立即转身招呼杨绛先生说："季康，把我们家里的电话号码写给隆溪。"他又对我说："以后你要来，尽可以先打电话。"

佛克马先生和我捧着钱先生赠送的《旧文四篇》，满心欢喜。那天下午的谈话十分愉快，几个小时很快就过去了。我们向主人告辞，钱先生和杨先生客气地一直送我们下楼来，待汽车开动之后才回去。我这次见钱锺书先生的情形，与外事处那位先生的事先警告恰恰相反，证明我认为博学多识与虚怀若谷成正比的信念大致不错。回到北大后，我立即写了一封信，对钱先生表示感谢敬爱之情。我记起佛克马在谈话中曾盛赞钱先生博采东西方典籍，为比较文学做出了重大贡献，但钱先生却立即辞谢，说他做的不是什么比较文学，只算是"折衷主义"。那天谈话全用英语，所以钱先生说的是 eclecticism，而这并不是一个好字眼，我于是在信中称赞钱先生谦虚。没有料到星期一寄出的信，星期三就得到回音，是钱先生星期二（1980 年 6 月 11 日）写的。此信两页，漂亮流畅的行草，用毛笔写成。钱先生在信中感叹说，三十年来"宿愿中之著作，十未成一"。至于"折衷主义"，他说 19 世纪以来，eclecticism 已成贬义词，所以近世多用 syncretism 一字，但他又说："'Eclectic'乃我似'谦'实傲之谈，故我言法国'大百科全书'（实即 Voltaire，Diderot）之定义：'不为任何理论系统所束伏，敢于独

立思考（ose penser de lui-même），取各派之精华'。"这句话后来我一直牢牢记取，钱先生也用这一原则来鼓励我。我说想作文讨论弗莱的理论，钱先生在信里就说："尊文必有可观，放胆写来即可，不必多请教旁人，Many cooks spoil the broth。"[1]得到钱先生这封信，我深感鼓舞，立即又写一封信，报告我在北大研究莎士比亚戏剧。这封信星期四寄出，星期六又得到钱先生复信，而这一次是英文，用打字机打印出来的，时间是1980年6月14日。信虽不长，却写得极为风趣。例如对我那点西方文论知识，钱先生故意先表示"惊讶"（astonishment），然后似乎像夸奖我说："You are easily the best-read man in this field among my acquaintances"（在我认得的人当中，你在这方面可能读书最多），但立即又自嘲而且嘲讽似地加上一句："of course，I am a bit of a recluse and don't know many people"（当然，我迹近隐士，并不认识很多人）。接下去谈到莎士比亚研究，钱先生问我是否看过一本荒唐而又机警有趣的书（a silly-clever book by Murray J.Levith，*What's in Shakespeare's Names?*）。此书以莎剧人物姓名作文章，说《亨利四世》中那个滑稽的大胖子福斯塔夫，是莎士比亚拿自己的姓氏来玩文字游戏，因为莎士比亚意为"摇动长枪"，而福斯塔夫意为"落下棍子"，二者实为一人（According to Levith，Falstaff is Shakespeare's pun on his own name："Shake-speare，Falstaff—a shaking spear transmogrified into a falling staff"）。于是钱先生开玩笑说，"I therefore wish you every success in your Falstaffian research"（我祝你的福斯塔夫研究成功）。这封信的语

---

〔1〕英语谚语："厨子太多做不好汤。"意谓"人多反而误事"。

气似调侃而复亲切，既像忠厚长者对后生晚辈的勉励，又仿佛熟朋友之间的玩笑嬉戏。后来我发现，读钱先生写的信或与他谈话，和读《围城》或他别的作品一样，都是一种真正的享受。无论哪种知识，何等学问，在钱先生胸中都熔为一炉，所以谈话作文，出口道来便妙语连珠，意味无穷。钱先生非常重视“文字游戏三昧”，[2]所以他绝不会板着面孔讲官话，却往往在严肃的议论中忍不住说顽皮话、俏皮话，话里处处闪烁机锋和睿智，常常会让你忍俊不禁。

我注意到钱先生给我写的头两封信，一封用文言，另一封用英语，于是我也用英文工工整整写了一封回信，谈我打算做的毕业论文。我的英文竟得到钱先生赏识，而自此以后，我便常常与钱锺书先生见面，不仅多次去三里河登门拜访，而且经常有书信往还。从 1980 年 6 月最初认识钱先生到 1983 年 10 月离开北大去哈佛，以及后来在美国多年，钱先生总共给我写了五十多封信。我一直把这些信珍藏起来，因为这当中记录了对我说来极为宝贵的一段经历，可以带给我亲切愉快的回忆，也可以从中永远吸取精神上的支持和力量。

淡泊名利，卓尔不群

钱锺书先生在学术上的崇高地位，的确是无人可以企及的。旧式的国学家不懂西学，而近世留学西洋的学者又大多缺少扎实深厚的旧学根柢。许多留学归国的人，在 50 年代中国大陆与西方隔绝之后，限于时代和环境，其知识和学术水准往往像冻结的

---

〔2〕《管锥编》第二册，461 页。

河水，不再汩汩向前，脱离了他们赖以著书立说的思想理论之源头活水，因而逐渐枯竭。听钱锺书先生谈论学问令我惊羡不已的一点，就是他好像完全不受周围封闭环境的影响，独能在深居简出之中明了一切，对西方当代理论的发展了如指掌。1980 年 6 月给我的第一封信里，钱先生就说："Frye 书我虽看过，已二十年前事，记得 Wimsatt 曾与争辩过。是否*Literary Criticism: A Short History* 提到？去年见 Jonathan Culler, *Structuralist Poetics*（英语中涉及此问题最好的参考书），屡引 Frye 此书，说它含有结构主义成分而未鞭辟入里。"这就是说，钱先生在弗莱的书刚问世不久就读过了（按《批评的解剖》初版于 1957 年），而且还注意到西方学界后来对此书的反应和评论。钱先生不仅饱读中国古代典籍，又遍览西方的经典名著，对当代西方学术发展有明确了解。《老子》四十七章云："不出户，知天下；不窥牖，见天道。"我向来以为那是不可能的事，要说可能，也只是讲内心的神秘经验或宗教体验，不是讲了解天下的学问。钱先生就说过，老子此处所谓"知"乃"知道也"，"非指知识"。[3] 然而钱先生自己却恰好是在知识方面，在中国当时极为闭塞的环境里，做到了"不出户，知天下"。这一点确实是钱锺书高出旁人的地方。汉学家李克曼(Pierre Ryckmans, 笔名 Simon Leys) 曾在 1983 年 6 月 10 日的法国《世界报》(*Le Monde*) 上撰文，说钱锺书对中西文化和文学都有深广的了解，因此"钱锺书在今日的中国，甚至在全世界都是无人可比的"(Qian Zhongshu n'a pas son pareil aujourd'hui en Chine et même dans le monde.)。我认为这句话说得十分公道，恰如其分。

---

〔3〕《管锥编》第二册，450 页。

对我来说，钱先生的学问自然令我倾心向往，但同样使我崇敬的还有他正直、孤傲的性格。在与钱先生交谈之中，我对后者尤其有亲切的体会。钱先生谈话中常常品评各样的人和事，谈论各类的书和文艺，言语诙谐幽默，然而谑而不虐。初见面不久，他知道我是从四川来的，就问我认不认得吴宓先生。我回答说听过吴宓先生的大名，但我在成都，吴先生在重庆，所以无缘识荆。钱先生闻言颇为我惋惜，说要是我在四川有机缘认识吴宓先生，一定会得益良多。我刚到北大时，李赋宁先生也说过类似的话，使我深恨自己失去了求学的机会。不过文革时我只是中学毕业生，上山下乡，工厂学徒，前后折腾了十年。吴宓先生 50 年代后在重庆西南师范学院任教，一直被视为改造对象而受压制，文革中更被反复批斗，受尽折磨，终于含恨而死。在当时的条件下，实在是没有见面的可能。

钱先生谈话中不大提起文革，除了在杨绛先生的《干校六记》中读到若干情节之外，我也从未在谈话中了解他们当时的处境。有一次偶然谈起历次改造知识分子的政治运动，钱先生对那种昧着良心、出卖灵魂整人的人，表现出极大的轻蔑。他说四九年以前，他曾经对俞平伯先生的《红楼梦辨》从学术的角度提出过批评，但 50 年代全国掀起批判俞平伯《红楼梦研究》的运动，弄得轰轰烈烈，对《红楼梦》一知半解甚至一窍不通的人，都在一夜之间变成"红学家"，对俞平伯口诛笔伐。钱先生说，在那整个政治而非学术的"红楼梦批判"中，却始终"没有钱某一个字"。他接着又用英语说，"If we don't have freedom of speech, at least we have freedom of silence"。[4]我知道这句话

〔4〕"如果说我们没有言论自由，我们至少有沉默的自由。"

的分量，因为在政治运动不断，在不少人整人而后又被人整的轮回中，要保持沉默是极困难的事。耐不得寂寞，一发言加入对别人的批判，就立即陷入恶性的轮回，欲沉默而不能。钱先生始终不求名利，甘于默默无闻，与他对政治极清醒的认识分不开。虽然钱先生谈话很少直接涉及政治，但他卓然独立，疾恶如仇的品格给我留下很深的印象。所以我认为，钱锺书值得人敬佩的不仅仅是他惊人的渊博学问，还有他高尚的品格和独立的精神。

与钱先生谈话，更多的当然是轻松愉快的内容。在《谈艺录》开篇叙述缘起时，钱先生记诗友冒效鲁敦促他把平时讨论诗文的话写下来，说“咳唾随风抛掷可惜也”。我相信，凡认识钱先生，听过他上下纵横地讨论古今学问的人，大概都会有此同感。记得李达三先生和我去见过钱先生后，大为赞叹，觉得钱先生讲话字字珠玑，但言语随生随灭，实在可惜。他要我学做鲍士威（James Boswell）纪录约翰生博士（Dr. Johnson）的言谈举止那样，把每次与钱先生谈话的内容都详细记载下来。然而我自忖并无鲍士威之才，对钱先生的学问不能了解万一，更不能胡搅蛮缠，随时到钱先生那里上门叨扰，强言聒噪。然而当年谈话虽无笔录，某些片段却印象深刻，难以忘怀。例如有一次谈起俄国形式主义，钱先生肯定其在20世纪文学理论中的影响，又说这种影响通过后来到耶鲁任教的韦勒克，在英美新批评中也得到发展。初版《谈艺录》讨论文体递变时，钱先生已介绍了俄国形式主义，并十分赞赏施克洛夫斯基（Victor Shklovsky）认为文体演变是把不入流之体裁忽然列品入流的看法。然而对当时俄国革命领袖托洛茨基批评形式主义那本书，即《文学与革命》，钱先生虽然不赞成其基本论断，却认为其文

笔不无可取。他尤其欣赏托洛茨基批判一些作家有自恋情结(narcissism)，连一字一句都舍不得割弃的话，以及那段话中一些尖刻讽刺的比喻。

钱先生记忆力惊人，常常在谈话中随口引用各种语言的各种书里有趣的地方，有时还顺手从书架上取出书来，立即找出原文给我看。他家里藏书好像并不多，但往往有外文的新书。钱先生声望在外，文革后海外来拜访他的人络绎不绝，所以他对国外情况的了解，能远胜于他人。按杨绛先生的说法，钱锺书作为“书痴”颇有“痴福”，“供他阅读的书，好比富人‘命中的禄食’那样丰足，会从各方面源源供应。……新书总会从意外的途径到他手里”。[5] 钱先生也托人在海外购书。杨绛先生的《干校六记》在香港《广角镜》发表，便以采购国外新书代替稿费。钱先生的《也是集》在港销行颇好，他在信中就说：“又有买书基金矣。”(1984 年 7 月 7 日信）钱先生读书之多之勤，的确无人可比，这正是他能洞察一切的根本原因。不过来看望他的人多了，也成为一种负担，使他不堪其苦。他时常报怨，有时也自嘲以解。例如他在 1981 年 10 月 31 日的信中说：“十日前有美学者夫妇惠过，携其儿来，儿感冒未痊，传染内人，即波及我，咳嗽引起哮喘，‘闭门家里坐，病从外国来’。”这很风趣的叙述表明，钱先生对远道来访的人，在报怨中亦含谅解；但对于一切虚名和一切官场应酬，他就尽量退避。由官方安排来求见，往往会遭拒绝或婉谢，但他是个热心肠并极讲情谊的人，在私人朋友的交往中极为率直慷慨。记得香港中文

---

〔5〕 杨绛，“记钱锺书与《围城》”，《将饮茶》校定本（北京：中国社会科学出版社，1992），153 页。

大学的李达三先生（John Deeney）通过官方渠道见钱先生而不能，就到北大找我，我给钱先生通电话之后，立即与他骑自行车到三里河，与钱先生畅谈了一个下午。北大在1980年成立比较文学学会，想请钱先生任顾问，由我先去游说。钱先生回答说："我的牛脾气，大约你有些认识。一切'学会'，我都敬谢挂名——唯一例外是'中国古典文论学会'，那是因为郭绍虞先生特派人来送手颤墨枯亲笔函件，不得已只好充'顾问'。"使我感动不已的是，钱先生在信中说因为和我的"私交"，决定"一定要有你的私人信附在公函里，我才会破第二次例。"（1981年1月25日信）

我在此想强调的一点是，钱先生把"公"与"私"亦即"官"与"民"清楚分开，最能显出他孤傲的性格和独立的立场，而不了解这一点，就不可能了解钱锺书其人及其思想。钱先生答应担任北大比较文学学会顾问之后，又应允把早年一篇英文文章改写为《汉译第一首英语诗〈人生颂〉及有关二三事》，交北大《国外文学》发表。只是国外文学编排太慢，延宕时日，倒是香港的《抖擞》捷足先登，在海外先登载了这篇文章。

文革结束后，钱先生到欧、美、日本去访问过，后来国外不少大学以最优厚的条件邀请他，他却一概谢绝。1984年底，普林斯顿大学重提邀请讲学一事，我那时已在美国，高友工先生就让我代为打探，并对我说，听说钱先生有想出来看看的意思。钱先生回信幽默地说："言老僧思凡下山一节，恐出讹传。"他又告诉我，法国总统密特朗的夫人、顾问及法大使皆邀请访法，他概"以'老懒'（un vieillard paresseux）为词敬谢"。既谢绝了法国，也就不好接受别国邀请。钱先生非常风趣地说："《旧约》中*Isaiah* 言埃及人云，'their strength is to sit

still'（忆 Emerson，*Journals* 中曾以此语形容老大之中国），窃谓老年人当奉为箴铭。"（1984 年 12 月 11 日信）[6]他不仅拒绝去国外，法国政府要授予他勋章，嘉奖他"中法文化贡献"之劳，他却"以素无此劳，不敢忝冒，嘱院部坚辞"。（1985 年 5 月 3 日信）钱先生淡泊名利如此，其气质品格与世间追名逐利甚至沽名钓誉之徒，真所谓天壤之别。

1982 年 5 月，钱先生在信中提起除与国外来客应酬之外，"还有无数费唇舌的事（要我出来做名誉'官'），谈了几次，我还是坚持不干。他们在想'折衷办法'，明后日还要来疲劳轰炸"。6 月 28 日来信，说这是些"梦想不到的事"，并且化用莎士比亚喜剧名言，用英文以犀利的笔法写道："Some are born mandarins，some become mandarins，some have mandarinate thrust upon them."[7]所谓"官"，即指要钱先生出任中国社会科学院副院长之职。这种事自然由不得读书人自己做主，经过反复劝说，"疲劳轰炸"，据说由胡乔木以清华同学和老友的名义出面，终于把这顶官帽戴在钱先生头上。记得与钱先生见面时谈起此事，他说这官实在是尸位挂名，他既不要秘书和办公室，也不管事。钱先生还说，考古所所长夏鼐先生对"副院长"一词有绝妙解释。"副院长"之"副"在英文是 deputy，读音近似"打补丁"，所以他说，他只是个"打补丁"院长，强为装点门面而已。钱先生说完此话，自己就哈哈大笑起来。他

---

〔6〕 信中引文出自旧约《圣经·以赛亚书》第 30 章第 7 节，上帝说埃及人："他们的力量就在于稳坐不动。"

〔7〕 "有人生就是官，有人入仕做官，还有人被硬逼为官。"这句话来自莎士比亚喜剧《第十二夜》第二幕第五场，但原文不是讲做官，而是说身份的高贵："Some are born great，some achieve greatness，and some have greatness thrust upon 'em"。

那爽朗的笑容，我至今仍历历在目。虽然不得已做了“官”，钱先生对“官”却嘲讽如故而且自嘲。例如经普林斯顿大学教授迈纳(Earl Miner）等人提议，美国现代语言学会（MLA）在1985年聘钱先生为名誉会员。这一名誉非常难得，是世界各国最有成就的人文学者才能享有的殊荣。钱先生1985年5月3日来信说，他本欲“告院方发电代辞，而院方以此乃纯学术组织，且与本院有业务交往，命弟接受。纱帽在首，身难自主，不能如 Valéry 赞 Mallarmé 所谓：Pauvre et sans honneurs，la nudité de sa condition avilissait tous les avantages des autres”。[8]《谈艺录》补订本出版后，我在美国无法购买，去信向钱先生索书。他回信说：“原为足下保留一本待签寄者，一不甚相识之高干登门恳索，弟遵守‘老百姓畏官’之法则，只好献与”(1985年12月1日信)。从这字句之间，足可以看出钱先生对“官”之态度，但我也能领会，随着钱先生的名望愈来愈大，他不能不应酬的各方面人物也愈来愈多。钱先生在同一封信里就说：“《谈艺录》不意成畅销书。《中国书讯》及《广角镜》十月号报道可见一斑，然弟本人所受各方纠缠及压力，记者辈未知万一也。”以钱先生那么丰富的学识，那么冷静的头脑和对人情世态那样深刻的洞悉，任何虚假都蒙骗不过他的法眼，任何浮名都不可能引起他半点的兴趣，无论什么官位、荣誉和头衔，在他都毫无价值。

钱先生不求名，也最怕人吹捧。我把钱先生谈话中涉及比较文学的一些意见，归纳整理成一篇短文，登在《北京大学比较文学通讯》第一期上。这是北大学会几个人自己编辑的油印刊物，

---

[8] 这是法国作家瓦勒利赞诗人马拉美的话，意为：“虽穷困无名，然其一无所有之境况使其他人的一切荣耀竟相形见绌。”

不算是正式出版，所以此文的写作曾得到钱先生首肯。但这篇文章后来在《读书》1981 年 10 月号上又正式发表，钱先生在同年 10 月 16 日来信就说："弟丁宁《读书》勿发表日译序（因已被《广角镜》索去），今不特发表，且配以大文及复旦某先生之文，大有 orchestrated campaign 之嫌。傍观齿冷，谤议必多。编辑者好热闹，害人不浅！"[9] 此后有人约稿，要我写关于钱先生的文章，我便不敢贸然行动，先去信通报。钱先生极力劝阻说："足下可作文之题目不少，何必取朽木枯株为题材！"（1984 年 11 月 5 日信）既然钱先生这样说，我也只好搁笔。国内后来兴起"钱学"热，承董秀玉从北京寄给我文化艺术出版社出版的《钱锺书研究》，后来又有三联书店出版的《钱锺书研究采辑》。我总觉得，钱先生大概不赞成"钱学"，不过有那么多真诚崇敬钱先生的人研究他的著作，对我也颇有触动。我很想写文章加入，但钱先生的"禁令"仍然在起作用，便终于没有多写。只有一篇谈钱锺书语言特点的文章，写成之后在台湾《当代》1991 年 10 月号上先发表，然后才影印了一份寄给钱先生。此外还有一篇，谈钱锺书著作方式兼论系统与片段思想之关系，在 1992 年 10 月号的《读书》上发表。前一篇文章，钱先生似乎还满意，后来三联书店出版陆文虎先生编的《钱锺书研究采辑》，就把它收进了第二辑里。后一篇文章钱先生以为如何，我就不得而知了。

永远的怀念

我认识钱先生时，正在北大计划写论莎士比亚悲剧的硕士论

---

〔9〕 信中所指系《围城》日译本序。两个英文字意为"精心策划的鼓吹宣传"。

文。历来讨论悲剧人物，都强调他们在性格上总有什么弱点，因而在道德意义上应对悲剧的发生负一定责任。弗莱在《批判的解剖》里认为，悲剧之产生不一定源于悲剧人物的道德弱点，而往往是他们所处的崇高地位使他们在各种冲突中首当其冲，造成必然的悲剧结局。他用了一个形象的比喻说："great trees more likely to be struck by lightning than a clump of grass."（大树比草丛更容易被闪电击中）[10] 我觉得这不同于过去的很多说法，颇有新意，便打算以此作为我论文一个基本的理论依据。我写信向钱先生请教，他很支持我的看法，但又写信给我说：弗莱那句话"实是西方旧喻。如十七世纪法国名史家 Ch.Rollin，*Histoire romaine*，Liv.VI，ch.2 [我译为英文]：'The highest and loftiest trees have the most reason to dread the thunder.' 这个意思就是希腊古人所谓'Cut down the tallest poppies'（Herodotus，V.92 作 Periander 或 Thrasybullus 语，Livy，I.54 作 Tarquinius 语），亚里士多德 *Politics*，Bk.III，ch.13 & Bk.V，ch.11 两次引为例证。琐屑供谈助，也许能增进你对西方大经大典的兴趣"（1980 年 9 月 13 日信）。钱先生为我提供了更多例证，使我立即可以把弗莱的理论放在更广阔的背景上，理解得更深入。其实弗莱这个比喻，钱先生论李康《运命论》时有类似的讨论，指出《运命论》"故木秀于林，风必摧之；堆出于岸，流必湍之；行高于人，众必非之"数语，即老子所谓"高者抑之，有余者损之"，"亦即俗语之'树大招

---

[10] Northrop Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays* (Princeton: Princeton University Press, 1957), p.207.

风'"。[11] 这正是弗莱所见出的悲剧性，而在中国古人的意识中也早有明确认识。后来我写论文就引用了《管锥编》，并按钱先生的指点增加了几条材料，做了进一步发挥。

从认识钱先生开始，我在学习上就不断得到他的指点和鼓励。不仅在北大学习时如此，后来在哈佛学习以及在往后的研究和写作中，也是如此。从钱先生的谈话和书信中，从他的著作中，我得到许多启发，受益无穷。其中也许最重要的两点，一是钱先生信里所说"不为任何理论系统所束伏，敢于独立思考"的原则，另一点就是《谈艺录》序所谓"颇采'二西'之书，以供三隅之反"的观念和研究方法。钱先生读书和讨论问题的范围，总是超越中西语言和文化界限，绝不发抽象空疏的议论，却总在具体作品和文本的互相关联中，见出同中之异，异中之同。《谈艺录》序里的两句话："东海西海，心理攸同；南学北学，道术未裂"，也许对理解东西方文学和文化有最深刻的意义。有不少人，包括西方一些学者和汉学家，也包括一些中国学者，都过分强调东西方文化的差异，将确实存在的文化差异推向极端，使不同文化成为互相排斥的二项对立物。这样的人往往一句话就概括整个中国，也概括整个西方，我常常觉得他们敢于那样简单、绝对地概括中西文化，多半是因为他们读书没有钱锺书那么多，眼光也没有那么开阔远大，无论对中国或是西方，都了解得很不够。这种无知产生出来的勇气，真不知为不同文化的相互理解和往来，增设了多少无谓的障碍和困难。

钱先生用自己的著作最有力地反驳了东西方文化对立论。

〔11〕《管锥编》第三册，1082页。

有一次我问钱先生，为什么《管锥编》和《谈艺录》不用现代白话，却用大多数读者觉得困难的文言来写？钱先生半开玩笑地回答说："这样流毒就可以少一点。"〔12〕然后他又认真解释说，《管锥编》引文多是文言，不宜处处译为白话，而且初稿是在文革中写的，环境和时间都不充裕，不如径用文言省事。不过我总认为，此外还另有一层更重要的原因。《管锥编》开篇批驳"黑格尔尝鄙薄吾国语文，以为不宜思辨"。〔13〕钱先生用文言撰写《管锥编》，又广引西方文字著述，凡哲学、宗教、文学、历史等等问题，无不涉及而且作细致深入的探讨，这就有力地证明了传统的中国语文，即文言，完全宜于思辨。这不仅驳斥了黑格尔的无知偏见，奠定了比较研究的基础，而且为我们跨越文化界限来认识我们的传统，在不同文化的相互发明中研究文学和文化，提供了最佳的典范。

我在1983年10月离开北京去美国，临行前不久和妻子薇林一起，到钱先生那里去辞行。钱先生给我很多鼓励，并送我上下两册的一套《全唐诗外编》作为纪念。钱先生的题字中有"相识虽迟，起予非一。兹将远适异域，长益新知。离情固切，期望亦殷"等语。我看见这几句话，随时感到无限亲切，但又同时觉得无比愧怍。我们这一代的人（所谓"老三届"），生长在传统文化几乎灭绝、现代文化未能建立那样一种青黄不交之际，再加上求学时期遇上文革，失去十年的光阴，所以既无国学的根基，亦无西学的修养。尤其在钱先生面前，是连作学

---

〔12〕 最近见余英时悼念钱锺书先生的文章，也提到钱先生曾说用文言写作《管锥编》，"这样可以减少毒素的传播"。见余英时，《我所认识的钱锺书先生》，1998年12月24日《中国时报》。

〔13〕 《管锥编》第一册，1页。

生的资格都没有的，然而钱先生对我却特别厚爱。记得有一次他告诉我，卞之琳先生开玩笑说我是“钱锺书的死党”。钱先生故意把这玩笑直解，大笑着对我说：“钱某还在，你活得还会更长，怎么能说我们两人是‘死党’呢？”我听了这话深为感愧，因为做这样的“死党”是要有条件的，而我还不够这样的条件。钱先生给我题的字里，“起予非一”当然是溢美之辞，“期望亦殷”四个字，在我只觉得有相当沉重的分量。然而与钱先生接触，我深深感到，他对老辈和已经成名的人要求较高较严，而对后辈则往往格外宽容。我记得他曾给我看一个小本子，是某工业大学一个年轻学生读《围城》的笔记，手抄成一册寄给钱先生，钱先生非常赞赏，认为这是对《围城》最好的评论。我相信，钱先生欣赏的是年轻人特有的热情和真诚，他们的评论纯粹出于对《围城》的兴趣和爱好，而完全没有个人利害的关联，没有以此出名的打算。杨绛先生曾说钱锺书“痴气”，并对其种种表现有生动的描绘，我总觉得，钱先生对年轻人特别厚道甚至偏爱，在一定意义上也许就是这“痴气”的表现之一。与钱先生谈话时，我常常感到在大学者钱锺书之外，还有一个真挚得可爱的钱锺书。他喜欢说笑话，说完了自己也大笑，笑得很得意，很开心，那神态有时候简直像玩得快活的小孩子。

杨绛先生的笑则显得温和，幽雅，使人觉得十分亲切。记得我和薇林在一个夏日去三里河拜访，杨绛先生手里拿一把宽窄适中的羽毛扇，一面说话，一面轻轻摇着，从容，恬静，给我们留下的印象与我们读《干校六记》时的感觉相当吻合。《干校六记》在香港《广角镜》发表后，我从杨绛先生那里借来杂志，先睹为快。我觉得《干校六记》那细腻的笔调，那种从

一个“弱者”的眼里看周围翻天覆地大变化的写法，那怨而不怒、哀而不伤的情调和风格，都是杨绛的特点。虽然她以抗战时期创作的戏剧最为有名，但《春泥集》里几篇论《堂·吉诃德》，论英国小说，论《红楼梦》以及李渔戏剧理论的文章，也写得极好，可以和钱先生的《七缀集》合观。杨绛先生身材弱小，的确给人“弱”的印象，但在我看来，《干校六记》第一记里的一句话：“这些木箱、铁箱，确也不如血肉之躯经得起折磨”，才让我们看明白，杨绛先生其实是格外地坚强。后来陆续看到她更多的作品，尤其是《洗澡》和《将饮茶》，都显得举重若轻，在平淡中出深意，使人觉得有无尽的韵味。

我在1983年离开北京后，虽然在美国有比较好的学习和研究条件，但随时怀念在北京能向钱锺书先生请教，与钱先生直接交谈的机会。我深深感到，尤其对于东西方文学和文化的比较研究，有钱先生指点远胜于其他任何便利和条件。好在虽不能见面，通信中还可以常常向钱先生请教。我在读德国哲学家伽达默的《真理与方法》时，给钱先生谈过我的体会。钱先生在1984年底的一封回信里说，因为我“上信来告正读Gadamer，弟上月初因取Gadamer，Jauss二人书重翻一过，觉漏洞颇多，他日有空，当与兄面谈之（包括Derrida等之logophobia）”。[14] 没有想到离开北京，一别就是十年。1993年春我回北大参加一个学术讨论会，因为在学期当中，要赶回加州大学给学生考试，前后在北京只停留了五天，而恰好钱先生患

[14] 原信“面谈”二字下，钱先生加了着重号。信中提到的人名先是德国哲学家伽达默和尧斯，后面是法国哲学家德里达。德里达批判他所谓西方的“逻各斯中心主义”，钱先生戏称之为“逻各斯恐惧症”。

病，竟未能见面。又过了五年，应清华大学讲学的邀请，我在1998年12月16日再到北京，本来以为可以到医院去看望一次钱先生，却不料钱先生在12月19日仙逝，使我永远失去了再见一面的可能。因为钱先生留下遗言，不要任何纪念仪式或活动，九八年年底的北京似乎特别冷清。不过清华大学有一些同学闻讯之后，冒着北京冬天的寒冷，一大早用白色的纸折了上千只纸鹤挂在校园里，用这种别致的方式静悄悄地纪念他们崇敬的老清华校友，值得一切爱中国文化的人引为骄傲、感到自豪的钱锺书先生。

在人一生的道路上，会有很多机缘，很多转折。我在北京能够由一个偶然的机缘认识钱锺书先生，又常常与钱先生见面交谈，书信往还，这在我是极大的幸事。我知道，钱先生永远离开我们了，这是在理性上必须接受、在心理上又难以接受的事实。但是我也知道，钱先生在我心里是没有离开，也永远不会离开的。

15. 读《我们仨》有感

杨绛先生的新著《我们仨》，标题十分醒目，书中记叙她和钱锺书先生及女儿钱瑗一家三口的生活，最近由三联书店在国内出版，在香港则由牛津大学出版社刊印了繁体字本。[1] 这本书从1935年杨绛与钱锺书结婚同赴英国牛津求学起始，记叙女儿在英国出生，全家在1938年回国以及后来的各种经历，一直写到文革后以至于现在，前后一共六十多年一个家庭的历史，记录了三个人生活中许多情深意长的片断。杨绛先生说："我们这个家，很朴素；我们三个人，很单纯。我们与世无求，与人无争，只求相聚在一起，相守在一起，各自做力所能及的事。"（77页）读者把杨绛先生这部新著和《干校六记》、《将饮茶》等回忆性质的著作合起来，就可以比较全面地了解他们这一家，也了解近半个多世纪以来中国知识分子生活的环境和状况。

---

〔1〕 杨绛，《我们仨》（香港：牛津大学出版社，2003）。以下引用此书均据此版本，并在文中注明页码。

学者家庭的聚散

钱锺书先生年轻时就以学识渊博、文采斐然，又精通数种欧洲语言，在长辈和同辈学人中享有盛名。他的小说《围城》已成现代文学经典，而《管锥编》、《谈艺录》和《七缀集》等学术著作更展现出他对东西方文化传统的深刻理解，对中外典籍的熟练把握，其中浩瀚的学问和俯拾即是的真知灼见，实在令人叹为观止。杨绛先生也是一位才女，早在抗战时期的上海，就以《称心如意》和《弄假成真》两部喜剧成名，后来又出版短篇小说《倒影集》和文学评论《春泥集》，文革后更有脍炙人口的《干校六记》、《洗澡》和《将饮茶》等多种著作问世。他们的女儿钱瑗自幼受到父母熏陶濡染，在北京师范大学先教俄语，后来改教英语，都很有成就。但50年代以来，中国知识分子不断受到各种政治运动干扰，没有思想和创作自由，并一直成为思想改造的对象。钱瑗和成千上万她的同龄人一样，在这样的环境里成长，和她的父母比较起来，才能天赋都没有可能充分发挥，甚为可惜。杨绛先生说钱瑗是她的“生平杰作”，是她公公钱基博老先生心目中的“读书种子”，可是钱瑗“上高中学背粪桶，大学下乡下厂，毕业后又下放四清，九蒸九焙，却始终只是一粒种子，只发了一点芽芽。做父母的，心上不能舒坦”。(254页)《我们仨》附录中有钱瑗随笔为她爸爸画的像和几幅速写，从中不仅可以看出她的天分，而且分明展现出父女之间的骨肉亲情，让人似乎可以听见他们在家中嬉戏的欢笑声。在文革前中国那时的社会政治状况下，无论外间有怎样的风风雨雨，钱锺书、杨绛夫妇二人数十年互敬互爱，

心心相印，对女儿亲情厚笃，三个人构成一个令人艳羡的学者家庭，家中有的是书香和学养，又充满温馨的爱和高尚丰富的生活情趣。文革之后，随着中国的改革变化，逐渐开放，整个生活和学术环境也相应改善。1979 年，钱锺书先生的煌煌巨著《管锥编》由北京中华书局出版；1985 年，《谈艺录》增订本出版，80 年代初《围城》重印，90 年代初又改编成电视剧，在众多读者之外更增加了无数观众，使向来淡泊名利的钱锺书“一下子变成了名人”。杨绛描写当时情形说：“许多人慕名从远地来，要求一睹钱锺书的风采。他不愿做动物园里的稀奇怪兽，我只好守住门为他挡客。”(254 页) 80 年代末 90 年代初，国内兴起“钱学”热，钱锺书更成为学者和读者研究讨论的对象。杨绛先生文革后发表的《干校六记》和其他著作，以清澈明朗、平淡如水的语言，道出深切的情感和深沉的意味，使我们对他们一家的经历有更多了解，在国内外都受到广大读者喜爱。

然而天地无情，正如杨绛先生所说：“人间没有单纯的快乐。快乐总夹带着烦恼和忧虑。人间也没有永远。我们一生坎坷，暮年才有了一个可以安顿的居处。但老病相催，我们在人生道路上已走到尽头了。”(255 页) 就在钱杨两位著述正丰，受到学界和众多读者普遍尊敬和爱戴的时候，钱锺书先生却在 1994 年夏因病住进医院，长期卧在病榻上，钱瑗也在 1995 年冬住院，一家三口两人染病，只剩下本来就柔弱的杨绛先生，每天要看望病人，多方照料。不久这令人艳羡尊敬的一家，竟永远失散了。读到《我们仨》结尾几句话，真令人心酸得欷歔叹息，潸然泪下：

一九九七年早春，阿瑗去世。一九九八年岁末，锺书去世。我们三人就此失散了。就这么轻易地失散了。“世间好物不坚牢，彩云易散琉璃脆。”现在，只剩下了我一人。

我清醒地看到以前当作“我们家”的寓所，只是旅途上的客栈而已。家在哪里，我不知道。我还在寻觅归途。(256 页)

最后这几句话使人想起陶渊明《杂诗八首》之七的诗句：“家为逆旅舍，我如当去客。去去欲何之？南山有旧宅。”也想起李白《拟古十二首》之九的句子：“生者为过客，死者为归人。天地一逆旅，同悲万古尘。”这是把人生视为旅途，家不过是旅途中的客栈，死才是最后的归宿。然而这不只是诗的联想，而是经历了生离死别的痛苦之后，实实在在的人生体验。杨绛先生在九七、九八两年之中，先失去唯一的爱女，又失去了终生伴侣，那是何等的悲痛！在这种时候，古人诗句中经过提炼苦吟出来的人生体验和道理，与自己的思想、心情融为一体，就好像一粒粒盐化在水里，已经没有古今彼此之别，那些诗句感人的语言和意象，就最能传达深远的意绪。杨绛先生追忆过去一家三口经历过的一切，以 92 岁高龄写出《我们仨》这部回忆录，似乎最后想到的是如何再回到亲人身边，回到“我们仨”那个家。

古驿道上的离别之梦

这部回忆录分为三部分，前两部以文学虚构的形式，第三部再以纪实的形式写成。文学虚构的部分看似平淡，却沉郁凝

重，其中化用了许多古典诗词里的意象，传达出深刻悠远的思念缅怀之情。第一部写的是“一个长达万里的梦”，梦见他们夫妇二人一同散步，却突然间不见了锺书先生。作者道：“锺书自顾自回家了吗？我也得回家呀。我正待寻觅归路，忽见一个老人拉着一辆空的黄包车，忙拦住他。他倒也停了车。可是我怎么也说不出要到哪里去，惶急中忽然醒了。”（4 页）这梦好像是预兆性的，因为在杨绛先生，当初的梦境似乎就是今日的现实。这究竟是梦还是现实，是文学虚构还是心境实录，实在不可贸然断定。那个拉一辆空黄包车的老人，竟停下车来等客人上去，在充满象征意味的梦境中，这个寻常的意象似乎并不寻常，总使我想起美国女诗人狄金森（Emily Dickinson）有名的诗句：

Because I could not stop for Death—
He kindly stopped for me—
The Carriage held but just Ourselves—
And Immortality.

因为我不能停步去见死神，
他竟关切地为我把车停——
车上只坐着我们俩——
还有一位便是永生。

在狄金森诗里，死神并不可怕，却好像一个和善的赶车人，停下车来让客人上去，载客人到终极的归宿。更重要的是，诗人告诉我们说，在那车上除了死神和诗人自己，还有一位是荣名

之不朽，是精神的永恒。

《我们仨》第二部是梦的继续，是那个“万里长梦”，在梦境里杨绛先生在送别亲人。她和阿瑗走在一条“古驿道”上，一程又一程送锺书先生沿一条河远去。她们母女俩乘车出城，又步行走了很远的路，终于看见“路旁有旧木板做成的一个大牌子，牌子上是小篆体的三个大字：‘古驿道’。下面有许多行小字……模模糊糊看到几个似曾见过的地名，如灞陵道、咸阳道等”。（22—23 页）这驿道旁每隔一定距离就有一个客栈，掌柜的说：“我们这里房屋是简陋些，管理却是新式的；这一路上长亭短亭都已经改建成客栈了，是连锁的一条龙。”（24 页）这里用象征笔法，以送别来比喻每天到医院去探望锺书先生。“古驿道”的描写化用了李白诗句，因为李白有一首《忆秦娥》词：

箫声咽，秦娥梦断秦楼月。
秦楼月，年年柳色，灞陵伤别。

乐游原上清秋节，咸阳古道音尘绝。
音尘绝，西风残照，汉家陵阙。

李白还有另一首《菩萨蛮》词：“平林漠漠烟如织，寒山一带伤心碧，”结尾两句说：“何处是归程？长亭更短亭。”古人送别，驿道上每五里一短亭，十里一长亭，亭边有柔条万千的垂柳树，送别的时候就折一段柳枝给远去的亲人或朋友，寄托思念之情。长安东面的灞陵有一道灞桥，传为六朝人所著《三辅黄图》卷六有一段记载说：“灞桥在长安东，跨水作桥。汉人送客至此桥，折柳赠别。”这一风俗传到唐代，更为兴盛，《开元

天宝遗事》卷下有“销魂桥”一条记载：“长安东灞陵有桥，来迎去送皆至此桥，为离别之地，故人呼之销魂桥也。”李白《忆秦娥》词里说“年年柳色，灞陵伤别”，写的就是灞桥离别之地的场景。宋代周邦彦《兰陵王》词也有这样的名句：“柳阴直，烟里丝丝弄碧。……长亭路，年去年来，应折柔条过千尺。”

在中国文化传统和中国人心目中，杨柳大概总和缠绵依恋的感情分不开。《诗·采薇》早就有这样感人的诗句：“昔我往矣，杨柳依依。今我来思，雨雪霏霏”，历代诗词中更有无数描写柳岸边送别的著名作品。例如初唐张九龄有一首《折杨柳》诗，“纤纤折杨柳，持此寄情人”，写的就是折柳送别的风俗。宋词中柳永的《雨霖铃》大概是他最著名的作品，其中就有写柳岸边送别的名句：“寒蝉凄切，对长亭晚，骤雨初歇。……多情自古伤离别，更那堪、冷落清秋节！今宵酒醒何处？杨柳岸，晓风残月。”钱锺书先生在《谈艺录》里，有一节专门讨论诗中写折柳的作品，指出“古有折柳送行之俗，历世习知”，并且引用许多名篇佳句，详细辨明有“赠别之折柳”，又有“寄远之折柳”。汉代《古诗十九首》之九：“庭中有奇树，绿叶发华滋。攀条折其荣，将以遗所思。馨香盈怀袖，路远莫致之。此物何足贵，但感别经时”；钱先生认为，虽然这首诗没有明白点出柳树，但诗中说的是“感别经时”，攀折柔条“以遗所思”，所以和后来写折柳送别的诗，其实是一样的用意。〔2〕杨绛先生描写梦中的“古驿道”，提到灞陵、咸阳这些名称，又有长亭短亭和客栈这类意象，就构成《我们仨》前两部生离死别的基

〔2〕见《谈艺录》补订本，379—381页。

调。另一个重要的意象，当然就是驿道边的杨柳：

我疑疑惑惑地在古驿道上一脚一脚走。柳树一年四季变化最勤。秋风刚一吹，柳叶就开始黄落，随着一阵阵风，落下一批又一批叶子，冬天都变成光秃秃的寒柳。春风还没有吹，柳条上已经发芽，远看着已有绿意；柳树在春风里，就飘荡着嫩绿的长条。然后飞絮，要飞上一两个月。飞絮还没飞完，柳树都已绿叶成荫。然后又一片片黄落，又变成光秃秃的寒柳。我在古驿道上，一脚一脚的，走了一年多。（46 页）

柳树的荣枯，在这里不仅是梦境里的景物，更是情感心绪的象征。在这似梦又似非梦的旅途上，杨绛和钱瑗沿驿道走到河边，找到 311 号小船，病中的锺书先生就躺在那只船上。他们三人在船上见面，每到太阳落到前舱的时候，母女两人就得离开小船，走回客栈。那船的号码大概就是钱先生住院的病房号码，不过在梦中，那条小船载着船上的病人，渐行渐远，慢慢地走了一年多。最不幸的是，不久钱瑗患腰椎骨结核病，不能来看锺书先生了。女儿的病越来越严重，做母亲的觉得“心上给捅了一下，绽出一个血泡，像一只饱含着热泪的眼睛”。（59 页）心情沉重，梦中的景物也随之变化，尤其是那象征感情的柳树：

阿圆住院时，杨柳都是光秃秃的，现在，成荫的柳叶已开始黄落。我天天带着自己的影子，踏着落叶，一步一步小心地走，没完地走。（60 页）

钱瑗走了。他们惟一的爱女竟然先离开父母而去，这种不寻常的悲痛是难与外人道的。杨绛先生写到这里，真是一字一泪，令人不能不深深感动：

她鲜花般的笑容还在我眼前，她温软亲热的一声声“娘”还在我耳边，但是，就在光天化日之下，一晃眼她没有了。就在这一瞬间，我也完全省悟了。(64 页)

现在只有杨绛独自一人去看锺书先生，而锺书先生也知道他们的女儿已经“回家”去了。他明白地说：“我知道她是不放心。她记挂着爸爸，放不下妈妈”，现在她终于放心回家了。(68 页) 这些话里含着深沉的悲痛，而锺书先生也在渐渐离去。作者写道：

送一程，说一声再见，又能见到一面。离别拉得长，是增加痛苦还是减少痛苦呢？我算不清。但是我陪他走得愈远，愈怕从此不见。

杨柳又变成嫩绿的长条，又渐渐黄落，驿道上又满地落叶，一棵棵杨柳又都变成光秃秃的寒柳。

那天我走出客栈，忽见门后有个石礅，和锺书船上的一模一样。我心里一惊。(70—71 页)

那一天就是 1998 年 12 月 19 日，她突然找不到锺书先生的船，因为那只小船已经把他带走了。她到处张望，只遥遥看见那船漂在水中，愈行愈远。杨绛先生以蘸满了深情的笔墨写道：

> 我眼看着一叶小舟随着瀑布冲泻出来，一道光似的冲入茫茫云海，变成了一个小点；看着看着，那小点也不见了。
>
> 我但愿我能变成一块石头，屹立山头，守望着那个小点。我自己问自己：山上的石头，是不是一个个女人变成的"望夫石"？我实在不想动了，但愿变成一块石头，守望着我已经看不见的小船。(73 页)

然而心力交瘁的她只变成风中飘摇的一片黄叶，"给风一下子扫落到古驿道上，一路上拍打着驿道往回扫去"。她沿途抚摸一年多来走过的驿道，发现原来"一路上都是离情"。梦终于醒了，她突然回到三里河自己卧室的床上，然而她觉得"三里河的家，已经不复是家，只是我的客栈了"。(74 页) 第二部结尾这几句话，在第三部即全书结尾时又重复了一次，都是把余下的生命看成归途中最后的一程，原来三个人住的家，现在变成暂住的"客栈"，因为对杨绛先生说来，只有"我们仨"那个家，才是真正的家。

不求名声与声名不朽

家和归家的观念，贯穿在《我们仨》整部书里。在第三部开头，杨绛先生写道："三里河寓所，曾是我的家，因为有我们仨。我们仨失散了，家就没有了。"(77 页) 然而"往者不可留，逝者不可追；剩下的这个我，再也找不到他们了。我只能把我们一同生活的岁月，重温一遍，和他们再聚聚"。(78 页) 所以第三部纪实的追述，全是为了在记忆和思念中再回到"我们仨"那个家。这是书中最长的部分，记叙了欢乐的时刻，也

记叙了他们一生经历过的挫折和悲哀，但无论悲欢，无论顺利还是挫折，我们在这里看到的是三个无求于人，也无争于世的中国知识分子，看到他们令人敬仰的品格、学识、才能和智慧。在我自己，读这本书更有一些特殊的感受，因为在 80 年代初，我曾有幸在北京认识钱锺书和杨绛先生，常常通电话或写信，约好到三里河南沙沟他们的寓所造访，也在那里见过钱瑗女士。这次一口气读完《我们仨》，再联系杨绛先生《干校六记》、《将饮茶》、《杂忆与杂写》等其他几部回忆性的作品，我觉得这里所写的他们一家，确实和我的许多印象完全一致，也引起我一些个人的回忆。

《我们仨》第三部首先记叙在牛津留学的阶段。他们那时最常来往的朋友中，有向达先生。杨绛写钱锺书的机警幽默，爱玩文字游戏，提到钱先生曾有一首赠向达的打油长诗。“头两句形容向达‘外貌死的路（still），内心生的门（sentimental）’——全诗都是胡说八道，他们俩都笑得捧腹。”这是用英文字的译音来开玩笑，“死的路”意为文静，“生的门”意为多情，所以向达回应说：“人家口蜜腹剑，你却是口剑腹蜜。”（91 页）这使我想起钱先生另一个巧妙的文字游戏，和《红楼梦》的翻译有关。《红楼梦》曾有好几种英文译本，而牛津大学戴维·霍克斯教授的译本文字优美流畅，最能传神。他把书名译成*The Story of the Stone*，即《石头记》，而没有采用《红楼梦》这更普通的书名。钱先生在 1981 年 1 月 25 日给我的信里说：“David Hawkes以所译*Story of the Stone* 新出第三册相赠，我看了一些，觉得文笔远胜另一译本。我回信中有云：‘All other translators of the “story” found it “stone” and left it brick’。”得到钱先生这句妙语赞赏，霍克斯教授非常高

兴，便去信“请求引用”。这句妙语译成中文是：“此‘记’所有其他译者开始看见的是一块‘石头’，离开时却已成了砖头。”这句话当然是称赞霍克斯的译文精美，没有把一部《石头记》糟蹋成“砖头”记。可是这句话的妙处还并不在此，而在化用一句西方名言，而且是反其意而用之。那就是罗马史家苏维东纽斯(Suetonius Tranqillus）在《帝王传》里描写罗马皇帝奥古斯都(Augustus Caesar）的一句话，说奥古斯都下令修建了许多宏伟壮丽的神庙和宫殿，把原来简陋的砖砌房屋变成大理石的豪华建筑，使罗马城焕然一新，所以他完全有资格说：“他开始看见的是砖头，离开时却已成了大理石（*marmoream se relinquere，quam latericiam accepisset*）。”这句话后来成为名言，常被引用来赞扬某人在某一事业中除旧布新，化腐朽为神奇的独特建树。例如英国 18 世纪批评家约翰生博士赞扬诗人和戏剧家德莱顿(John Dryden）改进了英诗和文学语言，就曾借用这句话说：He found it brick and left it marble。钱先生把这句名言倒过来，又把 marble（大理石）改为 stone（石头），赞扬霍克斯传神的翻译没有把“石头”变成“砖头”，既贴合霍克斯英译本采用《石头记》书名，又活用西方一句经典名言，将幽默与学问冶于一炉，就不同于一般称赞人的客气话。在钱锺书的著作、书信和谈话里，到处可以见到这类妙趣横生的词句，在满是机锋的妙语中，往往包含着哲理和深意。《管锥编》评《老子》用双关语，就曾指出“修词机趣，是处皆有；说者见经、子古籍，便端肃庄敬，鞠躬屏息，浑不省其亦有文字游戏三昧耳”。[3] 钱锺书先生深得“文字游戏三昧”，

［3］《管锥编》第二册，461 页。

所以读他的书或听他谈话，真是一种享受。

向达说钱锺书“口剑腹蜜”，那是能够互相了解的朋友之间的真话，然而正如杨绛先生所说：“能和锺书对等玩的人不多，不相投的就会嫌锺书刻薄了。我们和不相投的人保持距离，又好像是骄傲了。”(91 页）这真所谓交友不易，做人更难。从《我们仨》有关记叙中可以看到，以为钱锺书刻薄或者骄傲，其实往往是忌妒他才学的人压制他的借口。压制有不同性质，而对知识分子说来，首先有政治上的压制。钱先生曾讨论三国时人李康《运命论》里这几句话：“故木秀于林，风必摧之；堆出于岸，流必湍之；行高于人，众必非之。”他指出，这就是《老子》所谓“高者抑之，有余者损之”，也就是俗语所谓“树大招风”，并引用中外许多文学作品为佐证。其中有法国诗人拉·封丹 (La Fontaine) 所作寓言诗，说在风暴中，高大的橡树被吹折，矮小的芦苇却安然无恙，钱先生把那首寓言中芦苇对橡树说的话，译成典雅的文言：“吾躬能曲，风吹不折 (Je plie et ne romps pas)。”[4] 由此可见，钱先生对险恶的政治环境有清醒的认识，尽量避免在政治上出头露面。据杨绛先生回忆，抗战胜利后在南京，曾任中央研究院代院长的朱家骅想派钱先生去联合国教科文组织工作，他辞谢了，因为他“压根儿不吃‘胡萝卜’，就不受大棒驱使”。(176 页）50 年代初，由清华同学乔冠华介绍，他被调去翻译毛选，当然不能不去。那时有一位朋友特别来道贺，但客人走后，钱先生对杨绛说：“他以为我要做‘南书房行走’了。这件事不是好做的，不求有功，但求无过。”(181 页）从 1951 年“三反”开始，中国政治

〔4〕《管锥编》第三册，1082 页。

运动此起彼伏，不断对知识分子进行思想改造。在这些运动中，大多数人，包括大多数知识分子，都浑浑噩噩，随波逐流，缺少胆识和智慧，但钱锺书和杨绛却清醒地意识到，"'发动起来的群众'，就像通了电的机器人，都随着按钮统一行动，都不是个人了。人都变了。"（189页）对当时完全灭绝个性的所谓群众运动，这一描绘真是入木三分。五六年共产党号召大鸣大放，他们敏感到这很可能是欲擒故纵的陷阱。杨绛先生说："风和日暖，鸟鸣花放，原是自然的事。一经号召，我们就警惕了。"（201页）钱先生《槐聚诗存》1957年有《赴鄂道中》五首，其中有些诗句很值得玩味："如膜妄心应褪净，夜来无梦过邯郸"，最后一首又说："驻车清旷小徘徊，隐隐遥空碾懑雷。脱叶犹飞风不定，啼鸠忽噤雨将来。"这些诗句都以含蓄的方式，表明对政治不抱任何幻想，而且感到政治运动的暴风雨即将来临。果然，不久就开始反右运动，大批知识分子被打成右派，遭受了数十年的迫害。

从"三反"到文革，数十年里中国政治环境之压抑，思想和意识形态控制之严密，现在的许多年轻人没有经历过，也难以想像。不久前有人提出，像钱锺书这样的知识分子在当时的政治高压之下，为什么不挺身而出，大声疾呼，仗义执言，为民请命？甚至有人责怪老一代知识分子忍气吞声，没有骨气。在我看来，这些批评家们起码缺少设身处地、为人着想的同情心和宽容心。如果他们处在当时同样的环境里，他们的举动又会如何呢？如果他们去抗争而坐牢杀头，固然值得人敬佩，但也不能因此就要求所有的人都必须去坐牢杀头，拿自己做衡量一切人的尺度，要别人都投身政治风暴，任其沉浮。更进一步说，在一个正常宽松的社会里，政治其实并不是一切，甚至不

是生活中最重要的部分。对钱锺书这样的大学者，我们所期待的应该是学术上的贡献，而不是政治上的振臂一呼，叱咤风云。从长远看来，精神文化比器物制度对一个民族的盛衰存亡要重要得多。学者注重的是学问，不是政治，更不是名利。

然而，令人觉得可悲的是，钱锺书在学术界也受过不少压制。1938 年夏，钱锺书杨绛夫妇从欧洲回国，清华大学聘钱先生为外文系教授，他就直接赴昆明到西南联大任教。但到第二年暑假，父亲要他去蓝田师院做英文系主任，他不敢抗命，又不愿离开清华。踌躇之中，他于 9 月中给清华外文系主任叶公超先生去信，但一直未得回音，10 月初只好去蓝田师院。其实当时清华外文系里，就有人不愿留钱锺书，所以没有任何挽留的举动。1940 年 11 月 6 日，由于吴宓先生极力举荐，清华外文系又讨论聘请钱锺书任教，而且据吴宓日记，“忌之者明示反对，但卒通过”。反对者当中，就有当时清华外文系主任陈福田等人。然而讨论虽通过了，系里却没有发聘书，一直拖延到第二年 10 月，陈福田有事去上海，才顺便以系主任身份，当面去请钱锺书。那时钱先生已明显感到不受欢迎，“既然不受欢迎，何苦挨上去自讨没趣呢?”于是他便“客客气气辞谢了聘请，陈福田完成任务就走了，他们没谈几句话”。(157—158 页）想当初钱锺书考大学，数学只考得十五分，是当时清华校长罗家伦先生见他国文成绩好，英文尤其佳绝，就特别破格录取了他。钱先生一直视清华为母校，对清华许多师友的教诲和赏识都铭感于心。他在清华读书时，已经在同学中出类拔萃，可惜数年以后，他从国外学成归来，清华外文系诸公缺少伯乐相马的眼光，却学那买椟还珠的傻蛋，把已经到手的宝贝轻易丢掉了。其中更有人忌才畏强，容不得钱锺书这样才华横溢的后起之

秀，生怕他来之后，对自己在系里的名声和地位构成威胁。平庸者对天才的嫉恨，大概古今中外皆然，在学界也不例外。这里也许可以用得上卡莱尔（Thomas Carlyle）的一句话："The world is a republic of mediocrities, and always was."（世界是平庸者的天下，而且从来如此。）例如有些本来不错的大学，一旦被这种忌才畏强者把持，就固步自封，不能再向上进取，聘人时宁可损害自己科系的利益选取弱而易控制者，也要排除对自己可能构成威胁的强者。这类人往往在学术上不见得出色，但若论拉帮结派，建立自己的小圈子，那可就技艺高强，超人一等。钱锺书先生当年不能见容于清华，后来也还有不少挫折，想来不能不令人扼腕叹息。不过说到底，学术研究的成就靠的是个人的努力，一部《管锥编》，作者是在清华、北大、社科院或者别的什么地方，又有什么要紧呢？

钱锺书幼承家学，熟读中国各类典籍，后来在苏州上美国教会中学，在清华读外文系，又出国到牛津留学，在巴黎大学攻读一年，英语和法语都讲得纯正而流利，又精通其他几种欧洲语文，所以比起只懂传统旧学的学者，他有广阔远大得多的眼光和识力，比起只懂一点外文的学者，他又有中国传统扎实深厚得多的根基和修养。"学贯中西"这句话，现在常常被人滥用，可是真正做到学贯中西的钱锺书却因为旧学新知都太突出，对学界两面的专家都造成压力，反而招人妒忌。当年在清华如此，后来在别处也未尝不是如此。钱先生曾在《诗可以怨》一文里说过："由于人类生命和智力的严峻局限，我们为方便起见，只能把研究领域圈得愈来愈窄，把专门学科分得愈来愈细，此外没有办法。所以，成为某一门学问的专家，虽在主

观上是得意的事，而在客观上是不得已的事。”[5]然而有些自鸣得意、自视甚高的专家，心胸也和自己的研究领域那样愈圈愈窄，最怕别人学问深广而显得自己寒伧平庸，所以也容不得打破学科藩篱的研究。1983年前后，钱先生要我为社科院编的书写一篇论文，评介当代西方文学理论，后来我在《读书》上连续发表一些相关文章，在介绍西方文论的同时，也举一些中国文学的例。有人对我在文章里谈西方又提到中国，颇不以为然。有一次和钱先生谈起此事，他就告诫我做学问一定要扎实，不要让小心眼的专家们拿住把柄。他说，他打通中西的努力，被有些人不无酸味地称为“钱派新学”，不过就是论旧学，他也比那些专家们高明，而像我这样的后生晚辈，如果不注意，就会被人攻击得一无是处。钱先生故意用手指着我，先用英语说：“I am old enough to be cynic”（大概可以译成：吾老矣，说话可以无忌惮），然后又笑着对我说：“隆溪呀，你可要小心！”他在同年7月19日给我的信里还说：“兄文如在较硬性之学术刊物上发表，则不致引起此等人侧目，《读书》较通俗，读者龙蛇混杂，无忌惮者多，遂胡说乱道矣。”

杨绛先生说：“锺书这一辈子受到的排挤不算少，他从来不和对方争执，总乖乖地退让。”（157—158页）但另一方面，尊敬他、爱护他的人也不在少数，尤其文革中他们最困难的时候，总有人，尤其是年轻人，常常对他们表示关切，提供帮助。杨绛先生说：“我们在师大，有阿瑗的许多朋友照顾；搬入学部七楼，又有文学所、外文所的许多年轻人照顾。”（228页）这当中真可以体会世态炎凉，看出人性的两面。招人忌是

[5] “诗可以怨”，《七缀集》，113页。

无可奈何的事，但正如杨绛所说："其实，'忌'他很没有必要。锺书在工作中总很驯良地听从领导；同事间他能合作，不冒尖，不争先，肯帮忙，也很有用。"(182页）其实出于对政治的警觉和敏感，深知"树大招风"的危险，钱先生从来不愿冒尖，而由于淡泊名利，鄙弃沽名钓誉之徒，他也从来不愿争先。文革以后，曾任中宣部部长的胡乔木主动找钱锺书，"大概是想起了清华的老同学而要和他认识"，的确很赏识钱锺书。但钱锺书和杨绛两位都很清楚，"我们和他地位不同，身份不同。他可以不拿架子，我们却知道自己的身份。他可以随便来，我们决不能随便去，除非是接我们去。我们只能'来而不往'"。(204页）1982年6月，胡乔木提出让钱锺书和夏鼐出任社科院副院长，钱先生再三推托，最终还是不得不从命。杨绛开玩笑说他"这番捉将官里去也"。杨绛先生说得很对，这或许"是老天爷对诬陷锺书的某人开个玩笑，这个职位是他想望的，却叫一个绝不想做副院长的人当上了。世上常有这等奇事"。(248页）但说实在的，钱先生对当"官"绝无兴趣，而且他根本就没有把这"官"位看在眼里。他所希望的，是有人真正能理解他的思想，了解他的学术。正如杨绛先生所说：

> "嘤其鸣兮，求其友声。"友声可远在千里之外，可远在数十百年之后。锺书是坐冷板凳的，他的学问也是冷门。他曾和我说："有名气就是多些不相知的人。"我们希望有几个知己，不求有名有声。(237—238页)

刘勰《文心雕龙·知音》说："知音其难哉！音实难知，知实难逢；逢其知音，千载其一乎。"不过这话也许说得有点过

于夸张了。知音或知己当然不易得，但钱锺书和杨绛两位有许多著作，拥有众多读者，其中当然就有他们希望的知己。“千里之外”和“数十百年之后”，在异域他乡和异代不同时的读者中，也必定有更多的知己，所以钱杨两位是不会寂寞的。有少数相知的知己，又有更多不相知的知己，也就有真正的名气，这正是我在开头引用过美国诗人狄金森所说的 Immortality：真正声名的不朽。虽然杨绛、钱锺书和钱瑗三个人的家暂时失散了，可是有多少人可以说自己比他们仨的生活更幸福、更美满、更有意义呢？还是杨绛先生说得好：

> 我这一生并不空虚；我活得很充实，也很有意思，因为有我们仨。也可以说：我们仨都没有虚度此生，因为是我们仨。（77 页）

16. 论钱锺书的英文著作

钱锺书先生在《管锥编》序里说，他在用中文写就、评说中国经典的《管锥编》之外，尚有讨论西方典籍、“以西文属草”的文稿，原来打算作为“外篇”写定。可是《管锥编》的稿本尚未完全整理出版，计划中钱先生这部西文著作更未能成书问世，实在深可惋惜。然而人事倥偬，钱先生虽有构想却未及濡笔的著作，又何止这一种。犹记二十多年前，在北京刚刚认识钱锺书先生时，他来信中自谓“宿愿中之著作，十未成一”。[1] 不过话又说回来，钱先生确曾发表过不少英文论文，文字优雅精妙，这一点可能并非为大多数人所了解，但我们要全面了解他的思想和著作，就不能忽略他著作中这一重要部分。

钱先生早在大学时代，就已经在《清华周刊》等杂志上发表文章，包括用英文撰写的作品，其中展露出来的学识和才华得到诸多师友的赞赏。他早期英文论著中比较重要的一篇，是

---

〔1〕 引自钱锺书先生 1980 年 6 月 11 日来信。

为李高洁（C.D.Le Gros Clark）翻译苏东坡赋撰写的序言。那篇序作于1935年，当时钱先生还是二十多岁的青年，从清华大学外文系毕业后，在上海光华大学任教。也就在那一年，钱锺书考取庚款，与杨绛结婚后，一同去英国牛津大学留学深造。据杨绛先生回忆，李高洁知道钱锺书到了牛津，还“特偕夫人从巴黎赶到牛津来相会，请我们夫妇吃晚饭”。[2] 钱先生那篇序并不长，总共不到十页，但却清楚勾画出唐宋文学流变以及苏东坡诗文的特点。钱先生首先指出，宋代相对于唐代更注重学问和道理，具有批评精神，但宋人“好寻根究底而不好玄思推理，多好奇心而少神秘感”。(inquisitive rather than speculative, filled more with a sense of curiosity than with a sense of mystery) 总体说来，宋人的好学穷理“缺乏想像而又沉闷乏味”。(A prosaic and stuffy thing theirs is, on the whole)[3] 钱先生说，宋人之注重学问和道理，一方面表现在道学的发展，另一方面则表现在文学批评的兴起，所以宋代产生大量诗话，宋诗也有言理的风气，有善于刻画的特点。钱先生借用德国诗人席勒（F.Schiller）著名的说法，认为唐诗是素朴的（Naïve），而宋诗则是感伤的（Sentimental）（xvi页）。他在序文中对宋人批评较多，说宋代诗人大多讲究才学，“最可恼大概就是他们的显示学问和好用典故，这使得欣赏宋诗即便在中国人当中，也在很大程度上是少数人才可以享有的一种奢侈（the luxury of the initiated）”。（xvii页）但钱先生接下去

---

〔2〕 杨绛，《我们仨》，90页。

〔3〕 *The Prose-Poetry of Su Tung-p'o*, trans.Cyril Drummond Le Gros Clark, Foreword by Ch'ien Chungshu (Shanghai: Kelly and Walsh, 1935), p.xiii.以下引用此序文，只在文中标明页码。

突然笔锋一转，说苏东坡完全超越宋代文学一般潮流，是一位特立独行的天才。他评论说，东坡文理自然，姿态横生，他的诗文从自然中来，常行于所当行，常止于不可不止，而相形之下，其他同时代诗人们字斟句酌、注重技巧，就显得小家子气，好比“近视者只见细节却大体模糊（mere fussiness of the near-sighted over details）”。（xviii 页）钱先生赞扬东坡写诗作文似乎不假思索，不费力气，像大自然一样丰富多产，好像他随意挥洒，便可以做出好诗文来，真所谓“有上帝创造的万物在此（Here's God's plenty indeed!）”。（xix 页）熟悉英国文学的人一定知道，这句话出自 17 世纪诗人和批评家德莱顿（John Dryden）之口，是他赞扬《坎特伯雷故事集》作者诗人乔叟（Geoffrey Chaucer）的话，钱先生把它借用来评论苏东坡，真可谓天衣无缝，再妥帖不过。接下去钱先生进一步论证说，在诗和文这两方面，东坡还只是发展前人的成就，但是在赋这一文类中，他却有许多前无古人的独创，是“自庾信以来最伟大的赋家”。（xxi 页）钱先生讨论宋代文学和苏东坡作品，在好几处地方都拿欧洲文学里的例子来做比较或佐证，这已可以约略见出他后来《谈艺录》和《管锥编》的写法，而他这篇序的英文写得文采飞扬，舒卷自如，常常暗用英国文学中一些名句，更给人留下十分深刻的印象。

读钱锺书的学术著作，我们看见他不仅引用中国的历代经典和各类书籍，而且大量征引英、法、德、意、西、拉丁等好几种西方语言的著述。在近代中国的大学问家中，大概很少有人像钱锺书那样真正掌握那么多不同的西方语言，对西方学术和文化传统有那么深刻的了解，那么深厚的修养。现在一般读者都知道钱锺书的小说《围城》、短篇《人·兽·鬼》和散文集

《写在人生边上》，也有许多人知道他的《管锥编》、《谈艺录》和《七缀集》等学术著作，但是知道钱锺书英文著作的人，大概就不是很多。然而钱先生上大学时，在清华读的是外文系，而且当年考清华，数学只得了15分，由于英文成绩远远超出一般大学生水平，国文成绩优异，清华当时的校长罗家伦先生才特别破格录取了他。清华毕业后，钱先生在光华大学教英文，后来考取庚款，到牛津留学也是研究英国文学。1938年学成归国，钱先生在清华、蓝田师院等处也是任英文教授。抗战胜利后，钱先生在1945年担任中央图书馆英文总纂，编英文《书林季刊》(*Philobiblon*)，每一期都撰有论文和书评，有大量英文著述。1952年，全国高校院系调整，钱锺书和杨绛都调到文学研究所外文组，任研究员，后来钱先生因为清华同学乔冠华推荐，又被调去参加英译毛选的工作。据杨绛先生回忆，1954年钱先生翻译毛选的工作告一段落，回到文学研究所，当时文研所"外文组已经人满，锺书挤不进了"，所长郑振铎就把他借调到古典文学组，要他选注宋诗。杨绛先生回忆说："锺书很委屈。他对于中国古典文学，不是科班出身。他在大学里学的是外国文学，教的是外国文学。他由清华大学调入文研所，也属外文组。放弃外国文学研究而选注宋诗，他并不愿意。不过他了解郑先生的用意，也赞许他的明智。"[4]我引这段话是想说明，钱锺书精通数种欧洲语言，英语尤其佳绝，他本来的志向是要做西方文学研究，在中文之外，还要撰写英文著作。钱先生后来用现代白话文创作的小说《围城》以及用典雅的文言写成的《谈艺录》、《管锥编》等学术著作，当然是他对中国现代

---

〔4〕 杨绛，《我们仨》，188页。

文学和学术研究做出的辉煌贡献，是我们了解他、研究他必读的书。但如果我们完全不知道他的英文著作，对钱先生的了解就总有所欠缺，对他的成就，也总是认识不足。现在国内学习英文的人越来越多，水准也逐渐提高，应该有不少人能直接读英文原著，可以欣赏钱锺书优雅灵活的英文文笔。如果有技艺高超的翻译家把那些著作译成中文，使更多读者能阅读欣赏，那当然更是一件好事。

钱锺书先生在《书林季刊》里发表的许多英文论文和书评，都写得非常精彩，他评论西方汉学新著的书评，往往指出其中浅解、曲解和误解中国文学和文化传统的弊病，一针见血，痛快淋漓。他评论西方学者的书，经常援引西方经典著作中一些重要论述和看法，而那是西方大多数汉学家们自己不甚了然的。至于讲中国学问，钱先生比那些汉学家们，更不知要高出数十百倍。但钱先生认为中西文化可以互通骑驿，互作邻壁之光，所以十分注重西方学者对中国的研究，也很留意中国引进西方文学和思想的历史。大概在 1981 年秋，我找到 40 年代钱先生在《书林季刊》发表的英文论著，其中有一篇讨论第一首译成中文的外国诗，即美国诗人朗费罗（H.W.Longfellow）所作《人生颂》，而文章所论远远不止一首诗的翻译，却涉及中西文化交往中许多重要而且有趣的问题。据钱先生自己说：他当年曾经“计划写一本论述晚清输入西洋文学的小书，那篇是书中片断”。[5] 我觉得那篇论文有很多精彩的论述，有发人深省的见解和看法，值得让更多读者知道，却埋没在一本旧杂志里，实在可惜，我于是表示愿意把文章译成中文。钱先

〔5〕 钱锺书，“汉译第一首英语诗《人生颂》及有关二三事”，《七缀集》，117 页。

生对自己的旧作总是不满意，经我一再敦促，才终于同意把那篇文章用中文发表。不过事隔三十多年，他又有许多新材料和新看法，可以增加新的内容，所以他告诉我不要翻译那篇文章，而决定把它用中文重新改写。这就是现在收在《七缀集》里的一篇论文，题为“汉译第一首英语诗《人生颂》及有关二三事”，最先曾发表在香港《抖擞》和北大《国外文学》上。

在钱先生的英文论著中，较长也较重要的一篇，是他 1935 至 1937 年在英国牛津大学攻读文学学士（B.Litt.）所写的论文，题为《十七、十八世纪英国文学中的中国》。这篇论文后来分为三部分，分别发表在 1940 年和 1941 年接连两卷《中国书目季刊》(*Quarterly Bulletin of Chinese Bibliography*) 上面。1998 年，香港中文大学出版社收集了钱锺书、范存忠、陈受颐等几位中国学者有关 17、18 世纪英国文学中之中国的研究，集为一本英文书出版，其中就重印了钱先生这篇论文。[6]在半个多世纪以前，钱先生是详尽而全面研究这个题目的第一人。正如他在前言里所说，他选择这样一个研究课题，先是由于读法国学者布吕纳蒂耶（Ferdinand Brunetière）著《批评论文集》第八集，由此而注意到皮埃·马丹诺（Pierre Martino）著《十七、十八世纪法国文学中的东方》一书，觉得颇受启发。与此同时，他写这篇论文也还因为不满意德国学者阿道夫·赖希魏因(Adolf Reichwein) 著《中国与欧洲》一书，因为此书名曰欧洲，却基本上忽略了英国文学中的中国形象。布吕纳蒂

[6] 见*The Vision of China in the English Literature of the Seventeenth and Eighteenth Centuries* , ed. Adrian Hsia（Hong Kong: The Chinese University Press, 1998), pp.29—68, 117—213。

耶、马丹诺和赖希魏因这些著作可以说构成了当时学术研究的一种环境，钱先生就是在那样的环境中，选择他学位论文的研究课题。大致说来，那个环境就是 19 世纪末 20 世纪初德法两国都逐渐兴盛起来的比较文学和文化史研究，这种研究开始注意到东西方的文学关系，以及西方文学里描绘的东方形象。布吕纳蒂耶是法国文学史家，其《批评论文集》讨论法国文学的发展，其中涉及法国文学与其他文学的关系，而皮埃·马丹诺的书则专论法国文学中所描绘的东方。钱先生借鉴法国学者的研究方法，把它用来考察英国文学里描绘的中国，这是非常认真细致的研究，而且在当时是前人没有做过的，所以具有开创性。钱先生遍读英国 17、18 世纪文学，一一标出其中提到中国的地方，而且在这丰富材料的基础上，梳理出英国文学中呈现的中国形象，勾画出这一形象随时代变化而变化的大体轮廓。

虽然马可·波罗在 13 世纪到过中国，对欧洲人认识中国和整个东亚地区的地理位置，有很大贡献，但那是蒙古人和色目人当政的元朝，所以他对中国的汉字和整个汉文化传统可以说认识很少。在 16 世纪基督教传教士到中国之前，欧洲文字著述中即使偶尔有提到中国的地方，也大多是没有什么根据的虚构幻想，如著名的《约翰·曼德维尔爵士航行记》提到“伟大的可汗的宫殿和珠宝”，就“差不多全是神话式的幻想”。[7] 钱先生指出，1589 年出版的乔治·帕特纳姆《诗歌的艺术》“是在英文书中、也许是在任何欧洲书籍中第一次提到中国文学”。(34 页）在那以后的英国哲学、历史和文学著作中，就常

---

[7] Hong Kong:The Chinese University Press,1998,p.33.以下凡引钱锺书这部论著，都依据香港中文大学出版社所出英文本，在文中标出页码。

有论及中国的地方。其中重要者有弗兰西斯·培根、瓦尔特·罗利、罗伯特·伯顿、约翰·弥尔顿、托马斯·布朗等16世纪末和17世纪著名的思想家、作家和诗人们的作品。在17世纪英国，还有一部颇为奇特有趣的书，那就是约翰·韦布（John Webb）1669年发表的《试论中华帝国的语言可能即为原初语言之历史论文》。这里所谓“原初语言”（primitive language）或称亚当的语言（Adamic language），就是上帝造人之后，与最早的人类直接交流使用的语言。据《圣经》记载，亚当曾经用这种“原初语言”和上帝说话，也用这种语言来命名世间万物。可是后来人类堕落了，又修建巴别塔（the Tower of Babel），几乎要抵达天庭，上帝就使人类的语言混乱，使各民族讲不同的话，无法顺利沟通，也就不可能建成巴别塔。于是按照《圣经》的观念来理解，各民族语言不同是受上帝诅咒惩罚的结果，而人类如果能够找回已经丧失的“原初语言”，就有可能回到上帝造人之初那种完美理想的状态，重新过亚当和夏娃最初在伊甸乐园里那样天真无邪、无忧无虑的生活。自中世纪以来，欧洲的神学家和学者们就一直在寻找这种“原初语言”，有人认为古犹太人的希伯来语就是这“原初语言”，又有人认为古埃及的象形文字是这“原初语言”，而约翰·韦布则大胆提出，中国的语言文字就是人们一直要找的“原初语言”。他举出几点理由，其中最重要的有以下两点：第一，诺亚方舟在大洪水后停泊在东方，所以中国人是诺亚的后代，保存了由诺亚传下来的大洪水之前的“原初语言”。第二，中国人从未参与修建巴别塔，所以他们的语言并没有受上帝的诅咒而混乱，他们可以读数千年前传下来的古代经典，可见他们一直保存了创世之初那种“原初语言”。他更进一步论证说，因为中国人保存了“原初语

言”，所以他们在政治、经济、文化各方面，都比欧洲更先进。韦布本人完全不懂中文，但他依据当时在欧洲可以见到的许多传教士有关中国的著作，竟写出这样一本讨论中国语言的书来，其中有关中文的看法当然荒诞不经，但他真正关切的是英国本身的状况，是用理想的中国来间接批评当时的英国和欧洲。近年来，韦布及其中国语言是“原初语言”的论述引起不少学者新的兴趣，如意大利作家和文学批评家艾柯（Umberto Eco）在《寻找完善的语言》等著作里，就提到韦布这本书是在古埃及和以色列之外，把中国也纳入“原初语言”可能存在的区域里。[8]还有英国学者从思想史的角度，指出韦布赞扬中国的语言、文化和政治制度，目的在于批判英国，借理想的中国来树立“英国应该极力保持的那种社会政治一个无可指责的典范”。[9]早在六十多年前，钱锺书先生就已指出了这一点，他肯定韦布是“第一个去解释中国的英国人，而不是仅仅复述‘旅行家见闻故事’，他强调的是中国的文化方面，而对所谓中国风的大杂烩（*mélange adultère de chinoiseries*）不感兴趣”。韦布并非专业汉学家，他书中当然有不少把中国理想化的言过其实之处，但钱先生褒奖他具有“德国哲学家所谓能洞察价值所在的理性（*wertempfindende Vernunft*），所以比斤斤于事实的陈述，能够看得更深远。他赞扬中国哲学、中国政府体制以及中国语言，而不是中国的船只和枪炮，就最能

---

〔8〕 参见 Umberto Eco, *The Search for the Perfect Language* , trans. James Fentress (Oxford: Blackwell, 1995), p.91; Umberto Eco, *Serendipities: Language and Lunacy* , trans. William Weaver (New York: Columbia University Press, 1998), p.63。

〔9〕 Rachel Ramsey, “China and the Ideal of Order in John Webb's An Historical Essay ...,” *Journal of the History of Ideas* , vol.62, no.3 (July 2001): 489.

表现他价值取舍的标准”。(48 页)

钱先生认为，在韦布之后，“到了威廉·坦普尔爵士，英国人的中国热达到了顶峰”。坦普尔和韦布一样，“对中国以哲学家为王的政治振振有词地大为赞扬”。(48 页) 他不仅是“第一个论述中国园林的英国人”，由此对英国的园林艺术发生影响，而且介绍中国历史和文化，把孔子和苏格拉底相比，“开了当代历史学家们比较哲学之先河”。(49 页) 坦普尔尤其赞扬中国的文官制度，认为它实际上“远胜于欧洲哲人的思索推想、色诺芬描述的社会组织、柏拉图的理想国，也胜过我们现代作家笔下的乌托邦或者大洋国”。(50 页) 钱先生指出，坦普尔深受耶稣会传教士影响，他根据传教士译述写成的孔子学说撮要，“是到他那时为止以英文写成最为详尽的一份”。(52 页) 钱先生讨论了坦普尔有关中国园林的著作，特别对坦普尔发明的一个怪词 Sharawadgi 做出令人信服的解释，认为那其实是中文字不大准确的译音，是“散乱”或“疏落”加上“位置”合成的一个词，其含义是中国园林艺术那种不重人为规划而重自然意趣的美，是那种“故意凌乱而显得趣味盎然、活泼可爱的空间(space tastefully enlivened by disorder)”。(53 页) 接下去钱先生讨论了 17 世纪戏剧文学里的中国，然后对整个 17 世纪英国文学里的中国做出了重要的结论。钱先生指出：“人们常说 18 世纪的英国对中国盲目崇拜。但如果我们的考察不错的话，对中国高度赞美的是 17 世纪的英国。我们以后有机会阐明，在 18 世纪英国文学中，中国实际上被剥去了一切绚丽的光环”。(61 页) 这也正是钱先生不满意赖希魏因著《中国与欧洲》的地方，因为赖氏那本书以德法两国的情形为依据，笼统地认为 18 世纪是整个欧洲对中国充满赞美甚至崇拜的时期。钱先生则指出，“那种情形无论在德法两国如何属

实，在英国却早已过时，绝然不同了”。（119 页）

欧洲流行的中国风，在18世纪英国人的日常生活中固然有所显露，但在文学中却完全两样。钱先生说：“实际上，在文学中表露出来18世纪英国人对中国的态度，与他们在生活中表露出来的恰好相反。说来也奇怪，正当对中国的热爱在英国人生活中日渐高涨之时，它在英国文学中却已衰退低落。”钱先生由此谈到文学与生活的不同关系，而18世纪英国文学“似乎是对其所由产生之社会环境的矫正，而不是这社会环境的反映（seems to be a corrective rather than a reflection of the social milieu in which it is produced）”。（118 页）18 世纪英国文学里提到中国，往往贬责多于赞扬，例如在笛福《鲁滨逊漂流记》第二部里，就对中国有强烈的批评，而且“几乎为18世纪英国对中国的批评定了调”。（123 页）散文家艾迪生欣赏中国园林“藏而不露”的自然美，诗人蒲柏也赞扬中国园林有“天然野趣”，这是受坦普尔影响，对中国还保持17世纪相当肯定的态度。但后来的作者如贺拉斯·沃玻尔、威廉·沃伯顿、约翰生博士等，对中国的看法就很不相同。他们对17世纪英国人对中国的赞扬表示不解，常常反过来故意对中国要做出严厉的批评，以显示自己与过去那个时代全然不同。时代的变迁也带动文学和审美趣味的变迁，在这里可以找到很明确的例证。哲学家休谟作为一个理性的怀疑论者，质疑天主教会的权威，也质疑一些耶稣会传教士对中国过分理想化的描述，所以他对中国的国民特性便提出许多批评，认为中国人保守而停滞不前，中国的君主政体绝对专制。他的看法一方面代表了18世纪英国人对中国的普遍意见，另一方面也影响了后来许多英国人对中国的理解。在18世纪大量的文字著述中，在那时兴起的各种杂志

刊物中，或多或少涉及中国的地方真是不计其数。钱先生梳理大量材料，拣出当中所有提到中国之处，做了极为细致的研究，而这对于后来者研究相关题目，都是十分重要的奠基性工作。不仅如此，钱先生对这些材料还一一作出评论，并在此基础上得出一些带普遍性的重要结论。由于材料极为丰富，他评18世纪英国文学里的中国这部分论文，就分为上下两篇。在上篇的结尾，钱先生总结说："如果说18世纪的英国人不像他们的17世纪前辈那么欣赏中国，也不像他们同时代的法国人那么了解中国，他们却比前两者都更理解中国"。（158页）这是指18世纪英国学者们对中国的戏剧、文学、语言、哲学、园林和绘画艺术等等方面，都比他们的前辈了解得更多、更细致，而且把他们了解到有关中国的知识纳入到比较研究的范围里去。"18世纪英国作家对中国文明总的评判，认为那是一个'静止不动的'文明。他们对中国人'天赋'总的评判，认定其'在科学上逊于欧洲人'。自安森勋爵的航行以来，他们对中国人性格总的评判，认为中国人'狡猾而诡诈'。至于说中国历史悠久，他们总的评判认为，那是一个'自我吹嘘、自以为是的谎言'"。（158—159页）这与17世纪英国人对中国的尊崇相比起来，的确是大相径庭，不可同日而语。钱先生最后总结说："当时中国情调在英国社会生活中十分流行，如果说这是对此的一种反动，那实在也未免矫枉过正了"。（159页）这当中还往往有英国人对法国社会潮流的警戒和反动，所以对中国的肯定和赞颂，在英国是17世纪达到高潮，18世纪开始变化，在法国则在18世纪达到高潮。由此可见，英国和欧洲大陆在很多方面并非统一一致，这一点也适用于我们讨论欧洲文学中所描绘的中国。

钱先生在论文的下篇，讨论18世纪英国文学中写中国题材

的故事以及中国文学的翻译。从艾迪生在《旁观者》上发表的虚构的中国故事起，他逐一评论了许许多多18世纪英国文学中涉及中国的内容。其中重要者有高尔斯密（Oliver Goldsmith）著《世界公民》，钱先生认为那是“英语中最好的中国故事”。（163页）这部作品从一个虚构的中国哲人的观点来看英国，对中英两国的文化、社会和风俗习惯都作出评论。高尔斯密对中国既有肯定，也有不少中肯的批评，正如钱先生所说，“尽管高尔斯密对中国很感兴趣，他却从未丧失对中国的批评意识。如果确如塞尔斯（Sells）所论，是伏尔泰最先唤起了哥尔斯密对中国的兴趣的话，他却并没有像伏尔泰那样，变成了中国人的‘痴迷的赞颂者和官方辩护人’”。（166页）钱先生提到一些写中国却不着边际胡编乱造的作品，说明在18世纪英国文学里，中国仍然是一个模糊而带强烈异国情调的形象。不过在18世纪的欧洲——而不止英国——作家们据杜赫德著《中华帝国全志》所译述的《赵氏孤儿》，改编成不同版本的悲剧，也是一个值得注意的比较研究课题。意大利和法国的作家都改编过此剧，尤其是伏尔泰的改编本很有影响。钱先生指出，在英国，德莱顿曾打算写此题材的剧本，塞特尔和罗切斯特两人都已经改编了《赵氏孤儿》剧本，“甚至高尔斯密也生拉硬扯把它写进《世界公民》第17封信里去”。（174页）钱先生详细讨论了威廉·哈切特(William Hatchett）和亚瑟·墨菲（Arthur Murphy）两种改编本，也特别提到高尔斯密对墨菲改编本的评论。高氏认为“伏尔泰用法国诗歌全部绚丽的色彩来妆点一个中国戏剧的情节，但是他越是成功，就越偏离了东方原著那种冷静和朴实”。墨菲受伏尔泰影响，但“偏离得更远，情节变得越欧洲化，也就越完美”。（177页）这些话表明高尔斯密对东方文学的看法，认为和欧洲文学传统相比，

中国文学没有那么多的激情和色彩，同时也说明这些欧洲的改编本把中国故事欧洲化，离原剧相去甚远。

钱锺书先生评论18世纪真的或伪托的翻译，认为其中“最伟大的作品”应该是珀西—威尔金森（Percy-Wilkinson）所译《好逑传》。珀西本人并不懂中文，但依据当时可以得到的第二手资料，他对中国却有相当广博的了解。钱先生说，他“或许是自约翰·韦布以来在这个问题上知识最广博的英国人”。（184页）他认为珀西关于中文和中国诗的意见颇有新意，并引用珀西的话说：“任何民族越接近原始天性的状态，其风俗和观念就越少而简单，不难设想，其诗歌对于别的民族也就越浅显易懂……没有任何一个民族比中国人生活在更多政治的限制之下，或者比他们更远离自然状态……所以中国诗的美妙与别的诗歌相比，必定最不能翻译成其他语言，尤其不能翻译成诸种欧洲语言，因为其语汇与之相差太远，彼此完全格格不入”。（187页）这话很有道理，可以说讲出了翻译中国诗的根本困难所在，不过珀西所编的《中国诗文杂著》基本上正是翻译的翻译，是从法文和德文的译文再转译成英文的。18世纪末，英国派马戛尔尼为特使到中国谒见乾隆皇帝，虽然那次他并未完成在北京设使馆、与中国建立外交和贸易关系的使命，但在那以后，英国人对中国却迅速加深了各方面的了解。不过正如钱先生所说，“自从马戛尔尼勋爵出使中国以来，汉学在英国就成为一种专门学科，而对专业化的惩罚就是，专业学生们对这门学科了解得越来越多，一般公众之关切也就越来越少。这个课题也就不再是人文文化关怀的一部分了”。（199页）19世纪殖民主义扩张的时代，英国和整个欧洲都越来越鄙视贫弱的中国，欧洲殖民主义和种族主义的偏见一直延续到20世纪，

直到第二次世界大战之后，才逐渐改变过来。不过这是就一个时代的大趋势而言，其实在任何时候，西方人对中国和东方，都可能存在互相矛盾的不同看法和观念，而在18世纪英国对中国普遍的贬责和偏见之中，也并不是没有公平善意的意见。钱先生认为随马戛尔尼到过中国的约翰·巴娄（John Barrow），其所著书就比较公允合理。所以钱先生说："当我们合上约翰·巴娄的书，结束对这个问题的探讨时，我们不无欣慰地想到，18世纪是带着未来中英关系的好兆头结束的"。钱锺书先生相信东西方不同文化之间可以相互了解，共同生存，所以他最后不取吉卜林（Rudyard Kipling）所谓"东方西方永不相见"的丧气话，而赞许地引了歌德（Goethe）的乐观诗句来为整篇论文作结，坚信"东方和西方，再不能分离（*Sind nicht mehr zu trennen / Orient und Okzident*）"。（200页）

钱锺书先生论文划定的研究范围是17、18世纪英国文学里的中国，而在这范围之内，他的研究直到今天仍然是最全面、最详尽的。近年来，西方文学和文化想像中的中国或东方，已经成为西方学界一个相当重要的研究课题，有不少论文和专著发表。如史景迁（Jonathan Spence）著《大汗之国：西方眼中的中国》，迈克拉斯（Colin Mackerras）著《西方人的中国形象》，耶斯伯森（T.Christopher Jespersen）著《美国人心目中的中国形象》等等，都颇受读者欢迎。[10]我自己也曾撰文讨论

---

[10] Jonathan Spence, *The Chan's Great Continent: China in Western Minds* (New York: W.W.Norton, 1998)，此书有中译本：史景迁著《大汗之国：西方眼中的中国》，阮叔梅译（台北：商务，2000）；Colin Mackerras, *Western Images of China* (Hong Kong: Oxford University Press, 1987)；T.Christopher Jespersen, *American Images of China*, 1931—1949 (Stanford: Stanford University Press, 1996).

西方人眼里的中国，并在文中引用了钱锺书先生这篇论文。[11]钱先生的论文在半个多世纪以前，已经明确勾画出英国对中国的想像、理解和认识，同时也指出其中的误解和偏见。就材料的翔实可靠说来，这篇开拓性的论文至今仍然具有重要的参考价值，可以起指导作用，值得国内学界和读者们注意。记得在80年代初，有一位英国学者到北京访问钱锺书先生，钱先生在给我的一封信里提到此事，说这位著名学者"乃研究中西交通史者，出其著作相示，皆引我牛津论文*China in the Eng.Lit. of the 17th and the 18th Cent.*（按即《17、18世纪英国文学中的中国》一书），全不知我曾作小说etc.，亦见专门学者之心无二用矣。杜牧诗所谓'山僧全不知名姓，方识空门气味长'"。[12]由此可见，钱先生固然不否认学者的专门学问和专心致志，但他认为学术论文和文学创作并非毫不相干，尤其在既从事文学创作、又能做学术研究的作者，学术和文艺更不可截然分开。这位研究中西交通史的学者只知道钱锺书的英文论文，却完全不知道钱先生的小说，固然只知其一，不知其二，但反过来说，如果我们只知道钱锺书的小说或中文著作，而全然不知道他曾研究过英国文学里的中国，岂不也同样是偏枯不全吗？国外的钱锺书研究已经取得不少成就，《围城》已经有主要欧洲语言的译本和日译本，《七缀集》里一些论文已经有英文

---

〔11〕 Zhang Longxi, "The Myth of the Other: China in the Eyes of the West," *Critical Inquiry*, vol.15, no.1 (Autumn 1988): 108—131.此文改订后，作为一章收在拙著专书里，见 Zhang Longxi, *Mighty Opposites: From Dichotomies to Differences in the Comparative Study of China* (Stanford: Stanford University Press, 1998), pp.19—54。

〔12〕 引自钱锺书先生1982年11月11日来信。

和法文译本，连许多中国读者都觉得难懂的《管锥编》，也已经有加州大学艾朗诺（Ronald Egan）教授的英文选译本，五年前在哈佛出版。[13]作为中国读者，我们更应该对钱锺书先生的著作有全面的了解，不仅了解他的中文著作，而且也应该知道他的英文著作。只有这样全面的了解，才不至于知其一而不知其二，避免显出眼光狭隘、孤陋寡闻的局限来。

〔13〕 Qian Zhongshu, *Limited Views: Essays on Ideas and Letters*, selected and trans. Ronald Egan (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 1998).

走出文化的封闭圈，是希望打破狭隘界定的各种分野，以尽可能开阔的眼光来看待我们周围的生活和世界。

我所敬重的学界前辈，都具有开阔的眼光和胸怀，绝不以做某一学问的专家为满足，而总是超越学科、语言、文化和传统的局限，由精深而至于博大，由专门家而至于中国文化传统中所谓通人。……正是这种超越文化封闭圈的精神，使我在思考传统与现代以及后现代问题时，力求有自己的见解和立场，不赶时髦，不随声附和，更不把东西方文化作简单的对立。

——作者



ISBN 7-108-02150-1 定价：19.80元